تاریخ فلسفہ

تصنیف
کلیمنٹ سی۔ جے ویب

ترجمہ
مولوی احسان احمد

نظرثانی واضافہ
منظور احمد

شعبۂ تصنیف وتالیف وترجمہ
کراچی یونیورسٹی، کراچی

تاریخ فلسفہ

تصنیف

کلیمنٹ سی۔ جے ویب

ترجمہ

مولوی احسان احمد

نظرثانی واضافہ

منظور احمد

ایم۔ اے، پی ایچ۔ ڈی

صدر شعبۂ فلسفہ، کراچی یونیورسٹی

شعبۂ تصنیف وتالیف وترجمہ

کراچی یونیورسٹی، کراچی

اشاعت ثانی جولائی ۱۹۶۹
قیمت ۱۰/۰ روپے

طابع : محمد علی یوسفی شریف آرٹ پریس کراچی ۔ ۵
ناشر : ناظم ، شعبۂ تصنیف و تالیف و ترجمہ
کراچی یونیورسٹی ۔ کراچی (پاکستان)

فہرست مضامین

پیش لفظ

کلیمنٹ ویب کی تاریخ فلسفہ کا اردو ترجمہ جامعہ عثمانیہ حیدر آباد دکن سے چھپا تھا ۔ مغربی فلسفہ کی جدید تاریخ پر یہ ایک مختصر اور مفید کتاب ہے جو نہ صرف ابتدائی جماعتوں کے طلبہ کے لیے مفید ہے بلکہ ایک عام قاری کے لیے بھی ۔ یہ فلسفہ جدید کا ایک اجمالی خاکہ پیش کرتی ہے ۔ یوں تو فلسفہ پڑھنے ، اور اس کو سمجھنے کا بہتر راستہ خود فلسفیوں کے افکار کا راست مطالعہ ہے ، اس لیے کہ تاریخ کی کتاب ان تمام دلائل کا احاطہ نہیں کر سکتی جو کسی فلسفی نے اپنا نقطہ نظر پیش کرنے کے لیے دیے ہیں، اور اجمالی بیان سے غلط فہمیاں پیدا ہونے کا امکان ہے ، لیکن تاریخ فلسفہ کی کتاب ان لوگوں کے لیے خاص طور پر مفید ہوتی ہے جو فلسفہ کو باقاعدہ ایک مضمون کی صورت میں نہیں پڑھ سکتے اور جن کے پاس مفکرین کی ضخیم تصنیفات پڑھنے کے لیے وقت نہیں ہے ۔ تاریخ اجمالی طور پر فلسفیانہ فکر کے ارتقا کو بیان کر دیتی ہے اور قاری میں یہ شوق پیدا کرتی ہے کہ وہ ان میں سے جس فکر سے دلچسپی رکھتے ہوں اس کا زیادہ عمیق مطالعہ شروع کریں ۔

ویب کی یه کتاب انیسویں صدی پر ختم هو جاتی هے ۔ کتاب لکھتے وقت ویب نے یه اصول سامنے رکھا تھا که تاریخ میں وہ ان فلسفیوں کا ذکر کرے گا جو بہت اهم هیں ، اور وفات پا چکے هیں ۔ ایسے فلسفی جو اس کے هم عصر هونے کے باوجود تاریخ فلسفه میں اپنا مقام حاصل کر چکے تھے ، یه کتاب ان کے ذکر سے خالی هے ۔

اس کتاب کی اشاعت کو اب کوئی پچاس برس گزر چکے هیں ۔ اس نصف صدی کے دوران میں ، دو عظیم جنگوں کے باوجود ، ایسے مفکر گذرے هیں جن کا نام جدید فلسفه کی تاریخ میں اسی طرح زنده رهے گا جس طرح دیکارت یا کانٹ کا هے ۔ اب فلسفه کی کوئی تاریخ لکھنا ، اور اس کو ''تاریخ فلسفهٔ جدید'' کہنا ، اور آن میں اِن فلسفیوں کا ذکر نه کرنا عجیب معلوم هوگا ۔ یہی وجه هے که اس ترجمے کی اشاعت ثانی کے وقت ویب کی کتاب کے ترجمے کے ساتھ دو نئے ابواب (۱۱ اور ۱۲) کا بھی اضافه کر دیا گیا هے ۔ ترجمے پر ایک نظر ڈالنا ضروری تھا ، اس لیے که اس عرصے کے گذر جانے سے زبان و بیان میں بھی کافی فرق آ گیا هے اور کہیں کہیں املا ، انشا٫ اور اصطلاحوں کو بھی قدرے بدلنے کی ضرورت محسوس هوئی هے ۔

ترجمے کا کام یوں بھی بہت کٹھن اور دشوار گذار هے ، مگر فلسفه کی کتاب کا ترجمه بڑے جان جوکھوں کا کام هے ۔ اس کے باوجود که عربی اور فارسی میں اسلامی فلسفه کی وجه سے فلسفیانه اصطلاحات مل جاتی هیں، لیکن جدید فلسفه میں ایسی بہت سی اصطلاحات هیں جو ارسطو یا افلاطون کے فلسفه میں نہیں ملتیں ۔ اسلامی فلسفه کی کتابوں کا انداز بیان بھی مترجم کے لیے کوئی مدد فراهم نہیں کرتا ۔ پھر باریک فلسفیانه امتیازات کو اردو میں ظاهر کرنا ، ایسی صورت میں جب که اس زبان میں فلسفهٔ جدید پر لٹریچر کی کوئی روایت بھی موجود نه هو ، آسان کام نہیں هے ۔ یہی وجه هے که سابقه ترجمے میں بعض جگہوں پر تبدیلی کرنے کے باوجود مترجم کے علم اور محنت کا اعتراف کرنا پڑتا هے ۔

کتاب میں دو ابواب کا اضافہ کیا گیا ہے، یعنی برگساں، اور وٹگنسٹائن۔ برگساں کے متعلق تو اردو پڑھنے والے اقبال کے فلسفہ کی معرفت ضرور کچھ نہ کچھ جانتے ہوں گے، لیکن اکثر کے لیے وٹگنسٹائن کا نام غالباً نیا ہوگا۔ فلسفیانہ فکر میں اس نے بڑا مرتبہ حاصل کر لیا ہے۔ انگریزی فلسفہ پر اس کا نہایت گہرا اثر پڑا ہے۔ فلسفۂ جدید کا کوئی تذکرہ اس کے نظریات کے ایک مجمل خاکے کے بغیر پورا نہیں کہا جا سکتا۔

میرے خیال میں اس کتاب میں اور بھی چند اہم فلسفیوں کا ذکر ہوسکتا تھا جو نصف صدی میں افق فلسفہ پر چھائے ہیں لیکن اس طرح کتاب زیادہ ضخیم ہو جاتی، اور اس کا بنیادی مقصد، یعنی اختصار فوت ہو جاتا۔

مجھے امید ہے کہ اس کتاب کو پڑھ کر قاری میں فلسفہ کے مزید مطالعہ کا شوق پیدا ہوگا۔

منظور احمد

شعبہ فلسفہ
کراچی یونیورسٹی

ا

فلسفہ اور اُس کی تاریخ

’’ میں ان کو حکیم تو نہیں کہہ سکتا کیونکہ یہ تو بڑا نام ہے اور صرف خدا کو زیب دیتا ہے ۔ ہاں! شیدائیان حکمت یا فلاسفہ ان کا حقیر اور موزوں لقب ہے‘‘ ۔ اس طرح افلاطون اپنی کتاب ’’فیڈرس‘‘ (۱) میں بنی نوع انسان کے حقیقی معلموں کے متعلق سقراط کی زبانی کہتا ہے ، جو شعرا ہوں یا مقنن یا خود سقراط کی طرح معقولی (۲) مگر جب کچھ کہتے ہیں تو سمجھ بوجھ کر کہتے ہیں ، مجاز و حقیقت میں امتیاز کرسکتے ہیں اور ظاہری دلکش و دلفریب چیزوں پر ان چیزوں کو ترجیح دیتے ہیں جو فی الحقیقت عمدہ ہوتی ہیں ۔ لفظ فلسفہ اپنی طولانی تاریخ کے دوران میں کبھی وسیع معنوں میں استعمال ہوا ہے اور کبھی محدود معنی میں ، مگر کسی زمانے میں بھی اس کا استعمال اتنا جزئی واقعات کی تحقیق کے لئے نہیں ہوا جتنا کہ جس عالم میں ہم بود و باش رکھتے ہیں اس کی نوعیت اصلی کے دریافت کرنے اور جس قسم کی زندگی اس عالم میں گزارنا ہمارے شایان شان ہے اس کی تحقیق کرنے کے لئے ہوا ہے ۔

---

(۱) Phaedrus (۲) Dialecticians

بعض اوقات طبیعی اور اخلاقی فلسفه (۳) میں بھی امتیاز کیا گیا ھے ۔ اگر عالم موضوع بحث ھوتا تو فلسفهٔ طبیعی کہتے ، اور اگر حیات انسانی موضوع ھوتی تو فلسفهٔ اخلاقی کہتے ۔ سو برس قبل کی انگریزی کتابوں میں فلاسفر سے بعض اوقات فلسفیٔ طبیعت(۴) اور فلاسفی سے فلسفهٔ طبیعی یا علم طبیعی (۵) مراد لی گئی ھے ۔ اس کی وجه یه معلوم ھوتی ھے که اس زمانے میں انگلستان میں یه خیال رائج تھا که جو کچھ الھامی ذریعه (۶) سےحاصل ھوسکتا ھے اس سے اگر قطع نظر کرلی جائے تو ان استقرائی و ریاضی قواعد (۷) کے علاوہ جو علوم طبیعی میں استعمال ھوتے ھیں اس عالم کی نوعیت کے معلوم کرنے کا کوئی اور ذریعه نہیں ھے ، اور اس کے ساتھ انسان کا سب سے بڑا فریضه یه خیال کیا جاتا تھا که وہ اس فطرت یا طبیعت (۸) کا حامل اور ترجمان ھو جس کی عادات (۹) کی وہ ان قواعد کے ذریعه سے تحقیق کرنا چاھتا ھے ۔ دوسری طرف دیکھئے تو عوام کی زبان میں فلسفی سے اکثر وہ شخص مراد لیا جاتا ھے جو اپنی زندگی میں حالات و اتفاقات کے رحم و کرم پر نہیں ھوتا ۔ اس میں شک نہیں که اس سے اس قسم کے معنی متصور ضرور ھوتے ھیں کیونکه فلسفی جانتا ھے که اس کو کس قسم کے عالم میں اپنی زندگی بسر کرنی ھے ، اس لئے جو کچھ اس کو پیش آتا ھے وہ اچانک پیش نہیں آجاتا ۔ تاھم اس کے علم پر نہیں بلکه عمل پر زور دیا جاتا ھے ۔ آج کل ھم فلسفهٔ طبیعی کا اس قدر عام طور پر تذکرہ نہیں کرتے جتنا که علم طبیعی کا کرتے ھیں اور ھئیت ، طبیعیات ، کیمیا یا حیاتیات کے ماھر کو ھم اس وقت تک فلسفی نہیں کہه سکتے جب تک وہ اپنے مخصوص فن کے علاوہ اس عالم کی نوعیت اصلی کے انکشاف میں مصروف فکر نه ھو جس میں ذھن (۱۰) بھی ھے اور مادہ (۱۱) بھی ، وحدت (۱۲) بھی اور کثرت(۱۳)

(۳) Natural and Moral Philosophy (۴) Natural Philosopher
(۵) Natural Science (۶) Supernatural revelation
(۷) Inductive and mathematical methods (۸) Nature
(۹) Ways (۱۰) Mind (۱۱) Matter (۱۲) Unity
(۱۳) Multiplicity

بھی ، انفرادیت (۱۴) بھی ھے اور عام قوانین (۱۵) بھی ھیں ، اور اپنے آپ سے اس قسم کے سوالات نہ کرتا ھو کہ مادہ اور ذھن میں باھم کیا تعلق ھے ، جو شئے ایک ھے وہ متعدد اور جو متعدد ھیں وہ ایک کیوں کر ہوسکتی ھے ، فرد کیا ھے ، جو شئے فرد نہیں ھے وہ حقیقی کیوں کر ھوسکتی ھے ، اس کے باوجود ھم کسی فرد کی تعریف ایسے الفاظ کے بغیر کیوں کر کرسکتے ھیں جن کا اطلاق اور افراد پر نہ ھوسکتا ھو ۔ اس قسم کے سوالات علوم طبیعی کی تحقیقات سے پیدا ھوسکتے ھیں لیکن ان کا تصفیہ علوم طبیعی کے اسلوب تحقیق سے نہیں ھوسکتا ۔ جب تک علمی محقق اس قسم کے سوالات نہیں کرتا اس وقت تک وہ ھماری اصطلاح میں فلسفی نہیں کہلاسکتا ، اگرچہ شاید اس وقت ھم اس کو فلسفی کہہ سکتے ھیں جب وہ ان سوالات کو چھیڑ کر اس نتیجہ پر پہنچ جاتا ھے کہ ان کا کوئی جواب نہیں ، اس لئے ان کا اٹھانا ھی بےسود ھے ۔

افلاطون کہتا ھے کہ فلسفہ کی ابتدا حیرت (۱۶) سے ھوتی ھے اور بلاشبہہ صرف وھی حیوان فلسفیت سیکھ سکتا ھے جو اشیا کے تغیر کو یوں ھی (بےوجہ) نہ سمجھے بلکہ خود سے سوال کرے کہ یہ کیوں ھوا ھے ، کس طرح سے ھوا ھے ، اور یہ مان لے کہ ھر تغیر کے لئے ''کیوں،، اور ''کس طرح،، کا ھونا ضروری ھے ، اور جو کچھ اس کو پیش آئے (اگرچہ وہ ان الفاظ میں ادا نہ کرے) اس کو وہ کوئی خاص اور جدا گانہ واقعہ خیال نہ کرے بلکہ ایک مسلسل تجربہ کا جزو اور ایک ایسی محیط حقیقت کا پہلو سمجھے جس میں اس کے علاوہ جو کچھ کہ واقع ھوچکا ھے یا ھوسکتا ھے وہ بھی شامل ھوسکے ۔ لیکن ھم اس حیرت یا استعجاب کو اس وقت تک بمشکل فلسفہ کہہ سکتے ھیں جب تک کہ یہ اس طفلانہ حالت سے نہ گزر جائے جس میں اس کی محض ایسی کہانیوں سے تشفی ھوسکتی ھے جیسی کہ ھم اقوام عالم کے اساطیر (۱۷) میں پاتے ھیں جن میں دنیا کی بدایت یا آغاز (۱۸)

(۱۴) Individuality (۱۵) General Laws (۱۶) Wonder
(۱۷) Mythologies (۱۸) Origin

کو ایسے اعمال کی تمثیل (۱۹) پر بیان کیا جاتا ہے جن سے ہم آشنا ہوتے ہیں اور جو دنیا میں ہماری آنکھوں کے سامنے ہوتے رہتے ہیں ۔ پروفیسر برنٹ (۲۰) کہتے ہیں کہ جن لوگوں کو ہم فلسفۂ یورپ کا بانی کہتے ہیں ان کا حقیقی کارنامہ صرف اس قدر ہے کہ انہوں نے کہانیاں کہنا چھوڑ دیا اور (جب کچھ نہ تھا تو) کیا تھا بیان کرنے کا بےسود و لاحاصل کام چھوڑ کر اس کے بجائے خود سے یہ سوال کرنا شروع کیا کہ اس وقت جو دنیا میں چیزیں نظر آتی ہیں یہ درحقیقت کیا ہیں ۔ جن لوگوں کا وہ یہاں ذکر کرتا ہے وہ محققین کے اس گروہ سے تعلق رکھتے ہیں جو چھٹی صدی قبل مسیح میں ملطه (۲۱) میں گزرا ہے ۔ ملطه ساحل ایشیائے کوچک پر ایک آباد و متمول شہر تھا جسے آئی اونیا کے یونانیوں نے آباد کیا تھا ۔ انہیں اشخاص سے ہماری تاریخ فلسفه کا آغاز ہوتا ہے ۔ یہ امر کہ فلسفه جس کو صحیح معنی میں فلسفه کہتے ہیں یعنی عالم کی نوعیت کی ایسی باقاعدہ تحقیق جو محض اس کی حقیقت کا علم حاصل کرنے کے لئے کی گئی ہو اس کا قدیم یونانیوں سے علیحدہ بھی کہیں آغاز ہونا ثابت کیا جاسکتا ہے بہت ہی مشکوک ہے ۔ مسٹر میرٹ (۲۲) کہتے ہیں کہ ''محض تخیل کی قوت سے رسم و رواج کی آہنی دیواروں کو توڑ ڈالنا اور اس طرح عقلی ترقی کو ممکن کرنا صرف اس قوم کا کارنامہ ہے جس کو یونان قدیم کہتے ہیں اور کم از کم یہ امر تو بہت ہی مشکوک ہے کہ ان کی رہبری و رہنمائی کے بغیر آج کسی ترقی کناں تمدن کا وجود ہوتا'' ۔ عالم کی اصلیت اور بناوٹ کے متعلق قدیم توجیہات کے رسمی اعادہ کو ترک کر کے آزاد غور و فکر کو رواج دینا ، جس سے موجودہ زمانے کے علوم اور فلسفۂ عالم وجود میں آسکے ہیں ، اس قوم کا کارنامہ ہے اس لئے اگر ہم فلسفه کی تاریخ کو ان قدیم یونانی ارباب فکر سے شروع کریں جن کے نظریات سے ہم کچھ نہ کچھ واقف ہیں تو کچھ بےجا نہ ہوگا اور اگر موجودہ قرائن (۲۳) سے کوئی قوی تر قرینہ بھی اس امر

---

(۱۹) analogy of processes

(۲۰) Burnet, Early Greek Philosophy; p. 10 — (۲۱) Miletus

(۲۲) R. R. Maret, Anthropology; p 185 — (۲۳) evidence

کے لئے موجود ہوتا کہ یونانیوں کے علاوہ بھی کسی قوم میں بطور خود فلسفہ کا وجود ہوا ہے اور یونانی فلسفہ کو اس سے کوئی تعلق نہیں تو بھی اس کتاب میں اُن فلاسفہ کے علاوہ اور کسی کا تذکرہ کرنے کی گنجائش نہ تھی جن تک جدید یورپی علوم و فنون کی ترقی کا براہ راست سلسلہ پہنچتا ہے اور اس میں شک نہیں کہ اس سلسلے میں قدیم یونانی فلاسفہ سب سے پہلے آتے ہیں ۔

اس لئے ہماری تاریخ کا آغاز فلسفۂ یونان سے ہوتا ہے ۔ ان کے زمانے سے لےکر ہمارے زمانے تک یورپی تمدن کے حلقے میں ایسے مسائل پر گفتگو ہوتی رہی ہے جن کو ہم فلسفیانہ کہتے ہیں ، اور اس میں ان نتائج کا ضرور لحاظ رکھا گیا ہے جن پر یونان کے اکابر فلاسفہ پہنچ چکے تھے۔ یہ گفتگو مختلف زمانوں میں کم و بیش شدت ، کم و بیش آزادی اورکم و بیش سختی سے ان خطوط کے اندر ہوتی رہی ہے جو اس کے بانیوں نے اس کے لئے کھینچ دی تھیں۔ بیکن کہتا ہے کہ زمانے کے شور اور بنجر حصے بھی گزرے ہیں جن میں تمدن کے پھل ، جن میں فلسفہ بھی داخل ہے ، پوری طرح پرورش نہیں پاتے ہیں ۔ ایسے زمانوں میں فلسفیانہ مسائل پر بحث رکی رہی ہے ۔ ان زمانوں میں جن لوگوں نے اس کو جاری بھی رکھا ہے ، انہوں نے محض قدیم دلائل کو دھرایا ہے بلکہ اکثر قدیم دلائل بھی فراموش ہوگئی ہیں یا ان کو بھی غلط سمجھا گیا ہے ۔ علاوہ ازیں یہ گفتگو ہمیشہ کامل آزادی کے ساتھ بھی نہیں ہوسکی ہے ۔ بعض اوقات نتیجہ کا خوف دامن گیر ہوتا ہے یا بہ الفاظ افلاطون اس امر کا کہ دلیل ہم کو کہاں لے جاتی ہے ۔ بعض اوقات یہ فرض کرلیا گیا ہے کہ مافوق الطبیعی (۲۴) قوت نے بعض امور کی طرف روشنی ڈالی ہے جس کی ہم بلا خوف کفر تردید نہیں کرسکتے۔ بعض اوقات خود متقدمین فلاسفہ کے نظریات سے متعلق متاًخرین کی زیادتیٔ معلومات بعض مسائل پر ان کے بطور خود غور کرنے میں سد راہ ہوجاتی ہے۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ نئے مذہبی، اخلاقی سیاسی ، معاشی ، علمی ، جمالیاتی تجربات انسانی خیالات کی گویا کروٹ

Supernatural (۲۴)

بدل دیتے ہیں اور لوگ ان امور کے متعلق متقدمین کی تعلیم کو نظر انداز کرجاتے ہیں۔ یہ امور بھی دو قسم کے ہوتے ہیں بعض اوقات تو یہ ایسے ہوتے ہیں جو قدما کے سامنے تھے اور بعض اوقات یہ ایسے ہوتے ہیں جو قدما کے سامنے نہ تھے ۔ ان زمانوں میں اکثر نقصان بھی ہوا ہے اور نفع بھی ۔ ایسی غلطیاں جن کی مدتوں پہلے اصلاح ہوچکی تھی پھر تازہ ہوجاتی ہیں ۔ قدیم ارتباکات (۲۵) نئے نام پاکر پھر زندہ ہوجاتی ہیں ۔

لہذا فلسفہ کی جس تاریخ کا ہم خلاصہ کرنے کی کوشش کرتے ہیں اگرچہ یہ ایسی بحث کی تاریخ ہے جو چھٹی صدی قبل مسیح سے بیسویں صدی مسیحی تک برابر جاری ہے مگر یہ بحث ایسی نہیں ہے جس میں ایک بات کا ہمیشہ کے لئے تصفیہ ہو جاتا ہو یا جس کا ہر قدم آگے ہی کو بڑھتا ہو بلکہ یہ ایسی بحث کی تاریخ ہے جس میں عملی معاملات خلل انداز ہوتے رہے ہیں ، ایسے مباحث درمیان میں آتے رہتے ہیں جن سے نفس مبحث کو کوئی تعلق نہیں ہوتا ۔ علاوہ ازیں یہ بحث کبھی تو تیزی کے ساتھ ہوتی ہے اور کبھی سستی کے ساتھ ۔ بحث کرنے والے بھی مختلف قابلیتوں کے لوگ ہوتے ہیں ۔ مگر ان سب باتوں کے باوجود اس بحث میں حقیقی ترقی کا پتہ لگایا جاسکتا ہے ، اور رکاوٹیں اور گریزیں بھی اس کے لئے مفید اور نتیجہ خیز ہی ثابت ہوتی ہیں ۔

Old confusions (۲۵)

۲

افلاطون اور اُس کے متقدمین

فلاسفۂ ملطہ نے جس مسئلہ پر اپنی توجہ صرف کی وہ مسئلۂ تغیر ہے ۔ اشیا ہمیشہ عالم وجود میں آتی اور فنا ہوتی رہتی ہیں ، بایں ہمہ یہ عدم محض سے پیدا نہیں ہوتی اور نہ ہی عدم محض میں منتقل ہوتی ہیں ۔ اس عالم کا منظر نئی نئی تکونیات اور کامل انعدامات کا منظر نہیں ہے بلکہ یہ ایک غیرمتناہی تحول اور تبدیل ہیئت کا منظر ہے ۔ مگر ہیئت کس شئے کی تبدیل ہوتی ہے ؟ اور وہ کون سی ایسی چیز ہے جو قدر مختلف شکلیں اختیار کرتی ہے ؟ قدیم ترین فلاسفۂ یونان نے اس مسئلہ کے حل کرنے کی کوشش کی تھی ۔

ان میں سب سے پہلا فلسفی طالیس (۱) تھا ۔ اس کے خیال میں مبدأ کائنات پانی ہے ۔ اس کے بعد اینکزمینڈر (۲) گزرا ہے ۔ اس کے نزدیک مبدأ کائنات ایک ایسا جوہر ہے جس سے یوں کہیے کہ اور تمام جوہر نکلے ہیں ، اس سے صرف پانی ہی نہیں بلکہ آگ بھی نکلی ہے جو اس کے بالکل مخالف ہے ۔ تیسرا اینکزامینز (۳) تھا ۔ وہ اس جوہر

---

(۱) Thales (۲) Anaximander (۳) Anaximenes

قدیم کی ہوا بلکہ دھویں یا بھاپ سے تعبیر کرتا تھا جو گرم اور ہلکی ہوکر آگ بن سکتی ہے یا مجتمع اور ٹھنڈی ہوکر پانی میں منتقل ہوسکتی ہے - یہ تینوں فلسفی ملطہ کے باشندے تھے اور تینوں چھٹی صدی قبل مسیح میں گزرے ہیں - دوسری صدی کے شروع ہی میں ایرانی حملہ آوروں نے ملطہ کو تباہ کردیا اور ملطی حلقہ اپنے اصلی وطن سے نیست و نابود ہوگیا - لیکن اس سے قریب ہی شہر افیسس (۴) تھا - یہاں اس زمانہ میں ایک فلسفی رہتا تھا جس کو ملطیوں کا جانشیں کہنا چاہئے - یہ ہرقلیطوس (۵) تھا جس کو بعد کی روایتوں میں گریاں فلسفی (۶) کہا گیا ہے ، کیوں کہ مشہور ہے کہ وہ ہمیشہ انسانی زندگی کو آنسوؤں سے لبریز پاتا تھا - بر خلاف اس کے دیماقریطوس (۷) (جس کا آیندہ ذکر آئے گا) ہنسی کو بہت ضروری سمجھتا تھا -

ہرقلیطوس آگ کو جوہر اصلی کہتا تھا - کیا ہم یہ نہیں دیکھتے کہ شعلہ ایندھن سے پرورش پاتا اور دھویں میں منتقل ہوتا جاتا ہے - علاوہ بریں شعلہ اس قدر تیز ہوتا ہے کہ ہم کسی لغویت کے مرتکب ہوئے بغیر یہ خیال کرسکتے ہیں کہ انسان کا تیز رفتار خیال بھی کچھ اسی نوعیت کا ہے ، زیادہ شراب پینے سے جو اختلال حواس ہوتا جاتا ہے اس سے اس شبہہ کو اور تقویت ہوتی ہے- وہ کہتا تھا کہ خشک روح بہترین روح ہوتی ہے اور اس زمانہ میں جب علم کی خشک روشنی کا تذکرہ کرتے ہیں تو یہ محاورہ اس قدیم نظریہ ہی کی صدائے بازگشت ہوتا ہے - اس لئے ہمارا ذہن اس آتش ابدی کا ایک حصہ ہے ، اسی آتش ابدی سے قوت فکر منسوب کی جاسکتی ہے جو ہمارے اذہان کی خصوصیت ہے - لیکن تاریخ فلسفہ میں ہرقلیطوس کو جو اہمیت حاصل ہے وہ جوہرقدیم کے متعلق مذکورہ جواب دینے سے نہیں ہوئی بلکہ اس کو جو اہمیت حاصل ہوئی ہے وہ اس امر کی وجہ سے ہے کہ اس نے غیرمتناہی عمل تحول پر بڑی شد و مد سے زور دیا تھا اور

---

(۴) Ephesus (۵) Heraclitus (۶) Weeping philosopher

(۷) Demoeritus

وہ کہتا تھا کہ یہ تمام اشیا کو مستلزم ہے - جس طرح ایک بھجن(۸) میں وقت کا موازنہ چشمہ ٔ جاری سے کیا گیا ہے اسی طرح ہرقلیطوس فطرت کا ایک چشمہ ٔ جاری سے موازنہ کرتا ہے - وہ کہتا ہے کہ تم ایک دریا میں دوبارہ قدم نہیں رکھ سکتے کیوں کہ جس پانی میں تم نے پہلی بار قدم رکھا تھا وہ تو بہہ چکا ہوگا اور اس کی جگہ دوسرے پانی نے لے لی ہوگی - اب یہ بات نہایت آسانی کے ساتھ معلوم ہوسکتی ہے کہ تغیرعام کے اس نظریہ سے ، خصوصاً ایسے شخص کے لئے جو علم کا جویا ہو ، بہت ہی اہم نتائج لازم آتے ہیں - کیوں کہ اگر کوئی شئے اپنی حالت پر باقی نہیں رہتی تو اس کا علم کیوں کر ممکن ہے - اگر جوں ہی کوئی دعوی کیا جائے بلکہ کہنے والے کے منہہ سے نکلنے کے ساتھ ہی یہ صحیح نہ رہے تو کیوں کر کسی قسم کا علم عالم وجود میں آئے گا - کہتے ہیں کہ اسی لئے پکے ہرقلیطوسی گفتگو سے احتراز کرتے تھے اور اس کے بجائے اشاروں سے ادائے مطلب کیا کرتے تھے - وہ اپنے استاد ہرقلیطوس پر بھی یہ اعتراض کرتے تھے کہ اس نے پورا دعوی نہیں کیا ہے کیوں کہ یہی نہیں کہ انسان دو بار ایک دریا میں قدم نہیں رکھ سکتا بلکہ ان کے نزدیک وہ ایک ہی دریا میں ایک بار بھی قدم نہیں رکھ سکتا کیوں کہ ایک لمحہ کے لئے بھی یہ ایک دریا باقی نہیں رہ سکتا -

ہرقلیطوس کے قریباً سو سال بعد ایک شخص قرطیلوس (۹) گزرا ہے اور اسی سے نظریہ ٔ تحول یا تغیر عام کے مذکورہ ٔ بالا سخت استنباطات منسوب ہیں - اسی قرطیلوس کا عالم جوانی میں افلاطون شاگرد تھا - جو کچھ اس نے اس معلم سے تحول کی بابت حاصل کیا ، جو کل اشیا کو جن کا حواس کے ذریعہ ادراک ہوسکتا ہے مستلزم ہے اور جس کی بنا پر ان کے متعلق فی الحقیقت کسی قسم کے علم کا حاصل کرنا ناممکن ہے ، غالباً اسی نے اس کو اس امر پر آمادہ کیا ہوگا کہ کہیں اور جا کر کچھ ایسی چیز سیکھے جو ہمیشہ عالم تغیر میں نہ ہو بلکہ اس کے متعلق درحقیقت اور مستقل طور پر کچھ معلوم ہوسکے - یہاں

(۸) Hymn (۹) Cratylus

ہم کو اس امر کا لحاظ رکھنا چاہئے کہ افلاطون نے ہرقلیطوس کے عمل تحول کو صرف اُن اشیا کے دائرہ تک سمجھا ہے جن کا حواس کے ذریعہ سے ادراک ہوسکتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہرقلیطوس اور اس کے معاصرین کسی غیر جسمی حقیقت کو نہ مانتے تھے۔ وہ اس معنی میں مادہ پرست تو نہ تھے جس میں کہ اس بات کا قطعی انکار متصور ہوتا ہے کہ کوئی ایسی حقیقت ہے ہی نہیں جو جسمی نہ ہو، کیوں کہ اُس وقت تک اس امر کا کوئی قطعی گمان نہ تھا کہ اس قسم کی کوئی حقیقت موجود ہے۔ انہوں نے وہ امتیاز قائم نہ کیا تھا جو ہمارے خیال میں اصولی معلوم ہوتا ہے۔ وہ ذہن کے لئے مکان(۱۰) کے وصف سے انکار نہ کرتے تھے جو مادہ کا وصف ہے، نہ انہیں مادہ کے متفکر ہونے سے انکار تھا جو ذہن کی خصوصیت ہے۔ ہرقلیطوس کے نزدیک روح خشک اور آگ عقلمند ہوسکتی ہے۔

ہرقلیطوس کے سو سال بعد افلاطون نے افیسی (۱۱) فلسفہ کے نظریۂ تحول اور اس کے اُن نتائج سے تنگ آ کر، جو قرطیلوس نے اخذ کئے تھے اور جو ایک سچے جویائے علم کے لئے ناقابل قبول تھے، ایک مستقل شئے کی تلاش میں جس کا صحیح علم ہوسکے کس طرف توجہ کی؟ کہتے ہیں کہ اُس نے اُس طرف توجہ کی جو سقراط نے بتائی تھی۔

سقراط(۱۲)، باشندۂ ایتھنز(۱۳) (پیدائش سنہ ۴۷۰ ق م، انتقال سنہ ۳۹۹ ق م)، بنی نوع انسان کے اُن چند بڑے معلموں میں سے تھا جنہوں نے خود اپنی کوئی تحریر نہیں چھوڑی اور جن کی تعلیم کا حال ہم کو دوسروں کی زبانی معلوم ہوا ہے۔ سقراط کے بارے میں ایک خاص بات اور بھی ہے اور وہ یہ کہ جو لوگ اس کا حال بیان کرتے ہیں خود ان کے بیان میں بھی مطابقت نہیں پائی جاتی۔ اس کا حال ہم کو زیادہ تر تین ذرائع سے معلوم ہوا ہے۔ اول تو ایک تمثیل یا ناٹک کے ذریعے سے جس میں مصنف یعنی ارسطافانیس (۱۴) سقراط کا خاکہ

(۱۰) Space (۱۱) Ephesian (۱۲) Socrates
(۱۳) Athens (۱۴) Aristophanes

اڑاتا ہے ۔ یہ تمثیل پہلے پہل اس وقت دکھائی گئی تھی جس وقت سقراط کی عمر پچاس سال کی تھی ۔ دویم ، ایک کتاب یادگار کے طور پر ہے جس کو سقراط کے انتقال کے بعد ایک مشہور سپاہی زینافن (۱۵) نامی نے لکھا تھا ۔ یہ زینافن وہی شخص ہے جو آن دس ہزار یونانیوں کا قائد و سرگروہ تھا جو سنہ ۴۰۱ ق م میں ایرانی علاقہ سے سمندر کی طرف پسپا ہوئے تھے ۔ سویم ، افلاطون (۱۶) کے مکالمات (۱۷) ہیں ۔ افلاطون ارسطافانیس، زینافن اور خود سقراط کی طرح ایتھنز کا باشندہ تھا ، نوجوانی میں سقراط کا شاگرد ہوا ، اور ایک عرصہ کے بعد تمثیل کی صورت میں فلسفیانہ دلائل کے وہ حیرت انگیز نمونے تیار کئے جنھوں نے اس کے نام کو ہمیشہ کے لئے غیر فانی کر دیا ہے ۔ ان میں اس نے اپنے استاد کو اصل متکلم قرار دیا ہے ، اور بلا شبہہ اس کی زبان سے نہ صرف وہ باتیں ادا کرائی ہیں جن کو سقراط نے کہا تھا یا جن کو سقراط کہتا ، بلکہ ان میں وہ نتائج بھی شامل ہیں جن تک ممکن ہے سقراط نہ پہنچا ہو مگر خود سقراط کی گفتگو سے اس کے ذہن میں جو سلسلۂ تخیل پیدا ہو گیا تھا اس نے افلاطون کو ان تک پہنچا دیا تھا ۔

ان تین بیانوں میں سے ، پہلے بیان میں تو سقراط کا مذاق اڑایا گیا ہے ۔ سقراط عقلی تحریک (۱۸) کا مرکز تھا ، اور یہ بات ایتھنز کے پرانی وضع کے لوگوں کو ناگوار گذرتی تھی ، کیوں کہ وہ یہ سمجھتے تھے کہ عقلیت عالم کے متعلق نئے نئے نظریات قایم کرنے کا باعث ہوتی ہے اور اس سے استدلال و حجت کرنے کا ایک ایسا بیہودہ شوق پیدا ہو جاتا ہے جو مذہب سے کتنے ہی غیر متعلق معاملہ میں کیوں نہ صرف ہو مگر پھر بھی مذہب و اخلاق کے لیے بیحد خطرناک ہے ۔ ارسطافانیس انہی لوگوں کی نمائندگی کرتا ہے ۔ اس کے بالکل برعکس زینافن ہمارے سامنے ایسے شخص کا مرقع پیش کرتا ہے جس کی موت نے فضیلت و پارسائی کے دوستوں سے ان کے سب سے زیادہ مفید و مخلص دوست کو چھین لیا ہے ۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ سقراط بے انتہا مقدس اور

(۱۵) Xenophon (۱۶) Plato (۱۷) Dialogues
(۱۸) Rationalistic Movement

ضابط انسان تھا اور ان تمام بیہودہ نظریات کا دشمن تھا جو انسان کے عمدہ خانہ دار اور عمدہ شہری بننے میں مانع آتے ہیں۔ افلاطون نے ان دونوں سے بہتر مرقع تیار کیا ہے۔ اس کی تصنیفات سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ جو لوگ سقراط کو جانتے ہیں انہیں مذکورہ بالا مختلف و متضاد تصویریں ایک ہی شخص کی یاد دلاتی ہیں۔ وہ دور علمی ہیجان کا دور تھا، اس دور میں ذہنی بیچینی کا اس شخص سے بہتر کوئی نمایندہ نہیں ہوسکتا۔ اس کے ذہن کو خلاق عالم نے حیرت انگیز جدت عطا فرمائی تھی، اس کی زبان میں وہ تاثیر تھی جس کو تار پیڈو کے برق دھکے سے تشبیہ دے سکتے ہیں، گو وہ ظاہری حسن وجاہت مطلق نہ رکھتا تھا مگر اس کے باوجود ایتھنز کے زکی ترین نوجوانوں کے لئے اس میں ایسی دلکشی تھی کہ وہ اس سے گفتگو کر کے عام معیارات اور اشیا کی معمولی توجیہات سے غیر مطمئن ہونا سیکھ جاتے تھے، اس کے ساتھ ہی جو لوگ اس کے پاس اٹھتے بیٹھتے تھے وہ جانتے تھے کہ وہ کوئی ایسا بے اصول آدمی نہیں جو یوں ہی بیہودہ اور چونکا دینے والے معمے دنیا کے سامنے پیش کیا کرتا ہو، جب وہ اپنے زمانہ کے مشہور ترین مدعیان علم و فضل سے گفتگو کرتا تھا تو ایسا معلوم ہوتا تھا کہ یہ لوگ جاہل ہیں اور محض سطحی بکواس کرتے ہیں، اس کے ساتھ ساتھ اس کو اپنے مامور من اللہ ہونے کا یقین تھا۔ اس کی سادہ زندگی، اس کا ضبط و تحمل، اس کی ضروریات زندگی سے آزادی، جو دنیا دار آدمی کو ہمیشہ غلام بنائے رہتی ہیں، دنیا کے سامنے ایک عدیم المثال نمونہ پیش کرتی تھی۔ افلاطون کے سقراط میں ہم کو ایک ایسا انقلابی جذبہ نظر آتا ہے جو ایک بیدار روح کی ذہنی کاوشوں کا نتیجہ ہے۔ یہ بات ہم کو زینافن کے سقراط میں نظر نہیں آتی۔ دوسری طرف ہم افلاطون کے یہاں اخلاقی اصلاح کا وہ جذبہ دیکھتے ہیں جو ارسطافانیس کی غرض کے منافی ہے، اور جس کو وہ ذہین نوجوانوں کے مخرب کی تصویر میں داخل نہیں کرنا چاہتا۔

ارسطافانیس سقراط کو ملکی دیوتاؤں کے منکر اور نوجوانوں کے مخرب کی حیثیت سے اسٹیج پر لاتا ہے، اور اسی حیثیت سے سنہ ۳۹۹ ق م میں،

جب کہ اُس کی عمر ستر برس سے متجاوز تھی ، اُس کو ملزم قرار دے کر سزائے موت دی گئی تھی ۔ غالباً اس کو یہ سزا نہ دی جاتی اگر وہ ایتھنز کے دستور کے مطابق ایک حد تک اپنا قصور تسلیم کرلیتا اور بجائے سزائے موت کے ، جو اس کے مدعیوں نے تجویز کی تھی ، وہ خود اپنے لئے نسبتاً کوئی کم سزا پسند کرلیتا ۔ اگرچہ یہ سزا بھی بہت بڑی ہوتی مگر. گو وہ خود ایک غریب آدمی تھا اس کے بہت سے دولتمند شاگرد تھے جو اس کے لئے سخت سے سخت جرمانہ بہ خوشی ادا کردیتے۔ یہی نہیں اگر وہ قید خانہ سے بھاگ نکلنے پر رضامند ہوتا تو یہ بغیر دقت کے ممکن تھا ، اور وہ باقی ماندہ زندگی جلاوطنی کی حالت میں آرام کے ساتھ بسر کرسکتا تھا ۔ لیکن وہ یہ تسلیم کرنے کے لیے تیار نہ تھا کہ وہ کسی سزا کا بھی مستوجب ہے ، جب اُس کے دوستوں نے بہت ہی اصرار کیا تو اُس نے ایک بہت معمولی سی رقم اپنے لیے جرمانہ کے طور پر تجویز کی (اگرچہ وہ اس سے بھی انکار کرتا رہا) مگر اس کے ساتھ ہی اس نے یہ کہہ دیا کہ درحقیقت وہ جس سلوک کا مستحق ہے وہ یہ ہے کہ حکومت ایک محسن ملک و قوم ہونے کی حیثیت سے اُس کی قدر کرے ، اور اُس کے لئے ایک معقول وظیفہ مقرر کیا جائے ۔ بعد ازاں جب اُس نے ، ضمیر کے خلاف ، اپنے آپ کو مجرم تسلیم کرنے سے انکار کردیا ، اور اس کو سزائے موت کا حکم سنایا گیا تو اس وقت اُس نے اپنے وطن کے قانون کی پابندی سے ، جس کا وہ ہمیشہ خیال رکھتا تھا اور جس پر ہمیشہ عامل رہتا تھا ، انحراف نہیں کیا ۔ افلاطون نے اس کی زندگی کے آخر مناظر ہم کو کرائیٹو (۱۹) فیڈو (۲۰) اور اپالوجی(۲۱) میں دکھائے ہیں ۔ سقراط موت کے سامنے تقدس اور جرأت کی ایسی تصویر نظر آتا ہے جس کو بنی نوع انسان کے روحانی خزانوں میں سے تصور کیا جائے تو بیجا نہ ہوگا ۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سقراط پر جو دو الزام لگائے گئے تھے بظاہر تو ان میں ایک بھی صحیح نہ تھا لیکن دونوں میں ایک طرح کا امکان تھا ۔ لامذہبی کے الزام کی کیا دلایل تھیں اس کا تو ہمیں

(۱۹) Crito (۲۰) Phaedo (۲۱) Apology

صحیح طور پر علم نہیں ہے - جس قدر شہادت بہم پہنچ سکی ہے اس سے تو یہ معلوم نہیں ہوتا کہ عدم پابندیٔ مذہب بھی سقراط کی سیرت کا کوئی جزو ہو - لیکن وہ آزاد خیالی میں مشہور تھا ، اور غالباً عوام مختلف قسم کی آزاد خیالیوں میں امتیاز نہ کرسکتے تھے اس لیے وہ اس کو تباہ کن عقلیت کا الزام دیتے تھے ، جس سے اس کو کوئی ہمدردی نہ تھی - لیکن اگر اس سے قطع نظر بھی کرلی جائے تو جب وہ اپنے مامور من اللہ ہونے اور مافوق الطبیعی تنبیہات کے ملنے کا ذکر کرتا تو اس سے یہ بات صاف معلوم ہوتی تھی کہ وہ اپنے ابنائے وطن کے مذہب سے مطمئن نہیں ہے۔ شاید اس وقت اس میں اور ایسے حلقوں میں دوستانہ تعلقات ہونے کی بھی افواہ تھی جو حکومت سے مختلف مذہب رکھتے تھے۔ نوجوانوں کے خراب کرنے کے متعلق جو لوگ واقعات سے واقف تھے ان کے بیان کے مطابق ہم یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ سقراط کو لڑکوں اور نوجوانوں پر جو اثر حاصل تھا ، وہ ان کو حق پرست و ضابط بنا دیتا تھا - مگر اس کے ساتھ ہی ہم کو یہ بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ بعض لوگ ، جو نوجوانی میں سقراط کی صحبت میں رہا کرتے تھے ، بڑے ہو کر اپنی سیاسی زندگی میں بےوفائی اور بد دیانتی سے بہت کچھ بدنام ہوئے ہیں - اس سے قدرتی طور پر اس امر کا شبہہ ہوتا تھا کہ سقراط نوجوانوں کو خراب کرتا ہے - یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ سقراط کو اپنی حکومت سے اس کے نقائص کی بنا پر جو بے اطمینانی تھی ، اورجن کو وہ یقیناً ظاہر کرتا رہتا تھا ، وہ اس کے شاگردوں کے دلوں میں ملک کے مسلمہ قوانین کے خلاف خیالات پیدا کرنے میں بےاثر رہی ہوگی۔ اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ وہ وفادار شہری نہ تھا ، اس نے اپنی زندگی اور موت دونوں میں وفادار شہری ہونے کا ثبوت دیا ہے - مگر یہ بات قابل غور ہے کہ اس کے دو سب سے بڑے بہی خواہ یعنی افلاطون اور زینافن حکومت ایتھنز کے مخالف ہیں - افلاطون تو بہت سی باتوں میں ایتھنز کے نظام حکومت پر اس کے حریف اسپارٹا کے نظام کو ترجیح دیتا تھا ، اور زینافن نے تو علانیہ ایتھنز کو چھوڑ کر اسپارٹا ہی کی ملازمت اختیار کرلی تھی -

مشاہیر عالم کی تاریخ میں بہت ہی کم ایسے اشخاص ہیں جن

کی ظاہری شکل و شمایل اور عادات سے ہم کو اس قدر واقفیت ہو جس قدر کہ سقراط سے ہے ۔ فلسفہ کی جو تاریخ اس وقت ہم لکھ رہے ہیں اگرچہ وہ بہت ہی مختصر ہے مگر اس کے متعلق اس میں بھی تذکرہ کردیا جائے تو بیجا نہ ہوگا کیونکہ افلاطون جو صاحب تصنیف فلاسفہ میں سب سے بڑا ہے ، اس کی شخصیت میں زندگی کا معیار پاتا ہے ۔ سقراط کی مکروہ صورت اور شریف و مقبول روح میں جو تفاوت تھا اس سے ایتھنز جیسے شہر کے باشندے ، جو اس امر کو خاص طور پر محسوس کرتے ہیں کہ اگر خوبصورت روح خوبصورت قالب کے اندر ہو تو اس سے گفتگو کی لذت ہزار گونہ بڑھ جاتی ہے ، خاص طور پر متاثر ہوتے تھے ۔ افلاطون کی کتاب موسومہ دعوت (۲۲) میں ایک مشہور عبارت ہے جس میں السی بائیڈیز (۲۳) اپنے استاد کی مورت کو ایک بدنما اور کریہ المنظر بن مانس سائیلینوس سے تشبیہ دیتا ہے ، جس کو توڑا گیا تو اندر سے دیوتا کی خوبصورت شکل نکلی تھی ۔ اس مکالمہ سے ہم کو سقراط کی عدیم المثال قوت ضبط و تحمل کا پتہ چلتا ہے ۔ اسی قوت کی بدولت وہ فوجی خدمات کے شداید اور سخت ترین ضروریات زندگی کا کامیابی کے ساتھ مقابلہ کرسکتا تھا ۔ دور شراب کے بعد ، جس میں اس نے کسی سے کم حصہ نہ لیا تھا ، اپنے ہوش و حواس باقی رکھنا اور متین و سنجیدہ رہنا ، حالانکہ ساتھی سب مدہوش ہوچکے ہوں ، یا دوران جنگ میں گرد و پیش کے خیال کو چھوڑ کر ، موسم سرما میں پورے ایک رات دن مراقبہ میں رہنا کوئی معمولی بات نہیں ہے ۔ اور لوگوں کی کمزوریوں سے اپنے آپ کو بالاتر رکھنے کی اس عدیم المثال قابلیت کے ساتھ سقراط میں ایک ایسی مجلسی دلکشی ، پاکیزگیٔ مذاق ، اور ناقدانہ فراست جمع تھی جس سے اس کو بےحس راہب یا غیر عمل کہہ کر نظر انداز کردینا ناممکن ہو جاتا ہے ۔ اس کی عظیم الشان شخصیت جو حکومت ، دولت ، حسن تینوں چیزوں سے معرا تھی ، دنیا کے سامنے فلسفہ کو اپنی اصل وجاہت میں پیش کرتی ہے ، اور ہونے والا فلسفی ، خواہ وہ حقیقت اشیا معلوم کرنے کے خیال سے فلسفہ کی طرف مایل ہوتا ہو یا حیات فانی کے تغیرات و حوادث سے بےنیاز ہونے کے

(۲۲) Banquet (۲۳) Alcibiades

لیے اس کی طرف جھکا ہو ، بہر صورت وہ ایتھنز کے اس بڑے انسان کو ان دونوں معیاروں کا مجسمہ پاتا تھا ۔

اب ہمیں دیکھنا یہ ہے کہ سقراط نے افلاطون کو اس قصرشک سے کیوں کر نکالا جس میں وہ ہرقلیطوس کے اس نظریہ کے تسلیم کرلینے سے جاپڑا تھا کہ ہر وقت کل اشیا متغیر رہتی ہیں ۔ ہم پہلے ہی یہ کہہ چکے ہیں کہ سقراط کے زمانہ میں ایک عقلی تحریک رائج تھی ، اور وہ ایتھنز میں اس کا سرگروہ خیال کیا جاتا تھا ۔ اس تحریک کے رہنما ایسے لوگ تھے جن کو ہم مجموعی حیثیت سے سوفسطایہ (۲۴) کہتے ہیں ۔ لفظ سوفسطائی کے معنی اب ایک بددیانت معقولی کے ہیں ۔ لیکن دراصل اس کے معنی عالم و حکیم کے تھے ۔ اپنے معاصرین کے نزدیک سقراط خود ایک سوفسطائی تھا ۔ اور ارسطافانیس اس کو ایک عیار سوفسطائی ہی کی حیثیت سے دنیا کے سامنے پیش کرتا ہے ۔ لیکن سقراط اس لقب کا مدعی نہ تھا ، وہ دعوائے عقل و حکمت نہ کرتا تھا ، اس کو صرف اس کے محبوب رکھنے کا دعوی تھا ۔ ایک بار جب اس کے کسی پرجوش شاگرد نے ہاتف ڈلفی (۲۵) کی سند پر اسے یہ بتایا کہ وہ اپنے زمانہ میں سب سے زیادہ عقلمند شخص ہے تو وہ فی الحقیقت کچھ گھبرا سا گیا ۔ جب وہ مدعیان عقل و حکمت سے جرح کرتا تھا تو ایک مذہبی فرض سمجھ کر کرتا تھا تاکہ اپنے آپ کو خدا کے معنی کے متعلق سطمئن کرسکے ۔ اس جرح کا نتیجہ یہ ہوتا تھا کہ یہ مدعیان علم وحکمت خود اس سے زیادہ واقف نہ نکلتے تھے ، اور اس سے سقراط یہ نتیجہ نکالتا تھا کہ وہ اور لوگوں سے اس معنی کر کے زیادہ عقلمند نہیں ہے کہ ان سے کچھ زیادہ جانتا ہے بلکہ حسب قول ہاتف اس معنی کر کے زیادہ عقلمند ہے کہ دوسرے لوگ اپنی لاعلمی کا علم نہیں رکھتے اور وہ اپنی لاعلمی سے واقف ہے ۔ علاوہ بریں اس کا یہ خیال تھا کہ اگر کسی شخص کو خدا نے عقل و حکمت دی ہو تو اس کو دنیاوی منافع کا ذریعہ بنانا جائز نہیں ۔ اس کے معاصرین نے چونکہ عقل و حکمت کو پیشہ بنا رکھا تھا اس لیے وہ کمال پر شہرت کو

(۲۴ Sophist (۲۵) Delphic Oracle

ترجیح دیتے تھے - اور چونکہ ان کی تعریف و تحسین پر بسر اوقات ہوتی تھی اس لیے ان کو وہی کہنا پڑتا تھا جو عوام پسند کرتے تھے - غالباً افلاطون نے سوفسطائی کے یہ معنی خود سقراط ھی سے سیکھے تھے جو آج تک چلے آتے ھیں ، یعنی ایسا شخص جو علم کے بجائے حریصانہ نمائش کو دوست رکھتا ہو - علم کی محبت انسان کو صحیح معنی میں آزاد تو کر دیتی ھے لیکن دولتمند نہیں کرتی - سقراط اپنی تعلیم کی کوئی اجرت نہ لیتا تھا ، اور اس نے آخر تک اپنی عمر افلاس ھی میں گزار دی -

اس لیے گو دنیا تو سقراط کو ایک بڑا سوفسطائی سمجھتی تھی لیکن اس کے شاگرد اس کو اُن لوگوں کا جو صحیح معنی میں سوفسطائی کہلاتے تھے ایک بہت بڑا حریف خیال کرتے تھے - یہ لوگ اکثر تعلقات قطع کرکے جا بجا پھرتے اور ایسے شاگرد جمع کرتے تھے جو ان سے منطق ، جدلیات وغیرہ اس امید میں سیکھ سکتے تھے کہ اپنی حکومتوں کے کامیاب عہدہ دار بن سکیں - (لیکن سقراط نے فوجی خدمت کے علاوہ اورکسی غرض کے لیے ایتھنز کو نہیں چھوڑا) - لوگ اس خیال کے رواج کو انہیں حضرات کی تعلیم کا نتیجہ سمجھتے تھے کہ امتیاز خیر و شر فطری نہیں بلکہ رواجی امر ھے اس لیے جو بات ایک جگہ خیر ہوتی ھے دوسری جگہ شر ہوتی ھے ، اور جو امر ایک مجموعۂ حالات میں شر ہوتا ھے دوسرے میں خیر ہو جاتا ھے - اب ، جیسا کہ قدیم وضع کے سادہ لوگ بتاتے تھے ، اس طرح نیک کردار کی چند رسمی اصولوں کی پابندی سے تعبیر کرنا مشکل ھے کیونکہ ایسے مستثنیات ضرور نکل آتے ھیں جن میں ان اصولوں کی پابندی کو خیر سے موسوم نہیں کیا جاسکتا - رسم و رواج کے متعلق یہ تکلیف دہ اور پریشان کن نکتہ چینی ھمیشہ کے لیے اس طرح سے تو رک نہیں سکتی کہ ان استثنائی حالتوں پر غور کرنے ھی سے انکار کردیا جائے - سقراط کی تعلیم کی ایک خصوصیت یہ بھی تھی کہ وہ مزید بحث و مباحثہ اور غور و فکر سے اس گزند کو دور کردینے کی کوشش کیا کرتا تھا جو غور و فکر اور بحث و مباحثہ سے سادہ عقیدہ اور اخلاقی اصولوں کو پہونچتی تھی - 'یہ بات اس حالت میں غیر مستحسن اور قرین عدالت ھے ، وہ اس حالت میں ھے ، فلاں ان

حالات میں مستحسن و خیر ہے ، ۔ لیکن اگر ان دعووں کے کوئی معنی ہوسکتے ہیں تو ''خیر،، ، ''مستحسن،، اور ''قرین عدالت،، کے ہر حالت میں ایک ہی معنی ہونے ضروری ہیں ۔ مثلاً اگر کسی خاص موقع پر ہم کسی شخص کی دیانت کی تعریف کریں ، مگر اس کے ساتھ ہی ہم اس امر کو آسانی کے ساتھ تسلیم کرلیں کہ ممکن ہے ہم کو اس کی اغراض کے سمجھنے میں دھوکہ ہوا ہو اور اگر ہمیں ان اغراض کا پورے طور پر علم ہوتا تو ہم کو اس کے عمل میں کوئی قابل تعریف بات نظر نہ آتی، تو اس کے بجائے ہم کو یہ کہنا چاہئے کہ میرے خیال میں وہ شخص متدین ہے مگر ممکن ہے میری یہ رائے غلط ہو ۔ لیکن اگر ہم سے یہ کہا جائے کہ تم جانتے ہی نہیں کہ دیانت ہے کیا چیز ؟ تو غالباً ہمیں یہ برا معلوم ہوگا ۔ اگر ہم کو یہ معلوم نہ ہوتا کہ دیانت کیا چیز ہے تو ہم اس کو کیوں کر پہچانتے ، یا غلطی ہی سے یہ کیوں کر خیال کرسکتے کہ ہم اس کو پہچانتے ہیں ؟ ۔ اس لیے اہم کام یہ ہے کہ ''خیر،، ، ''مستحسن،، ، ''قرین عدل،، جیسے محمولات کے مطلب کو واضح کرکے ہر ایک کی تعریف کی جائے اور ہر ایک کا مفہوم متعین ہو ۔

''عدالت ، شجاعت وغیرہ کے مستقل اعیان (۲۶) ہیں اور تعریفات (۲۷) کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ ان اعیان کو ظاہر کریں،، ۔ سقراط کے اس دعوی نے افلاطون کے وہ شکوک دور کئے جو اس کے دل میں ہرقلیطوس کی تعلیم سے امکان علم (۲۸) کے متعلق پیدا ہوگئے تھے ، اس لیے کہ یہ اعیان حواس جسمانی (۲۹) کے معروضات (۳۰) نہیں ہیں ۔ حواس جسمانی کے ذریعے سے کسی خاص موقع پر مجھے کسی خاص شخص یا شئے کا ادراک ہوسکتا ہے ، اس ادراک میں مجھے یہ خیال ہوتا ہے کہ میں نے اس عین کو پہچانا جس سے کہ میں واقف ہوں ، لیکن خود یہ عین معروض حواس نہیں

(۲۶) Permanent nature
(۲۷) Definitions
(۲۸) Possibility of Knowledge
(۲۹) Bodily Senses
(۳۰) Objects

بلکہ معروض فہم ہے ۔ حسی اشیا کا عالم ہر دم متغیر رہتا ہے ، اشیا کبھی گرم ہوتی ہیں، کبھی سرد ہوتی ہیں، کبھی چھوٹی ہوتی ہیں، کبھی بڑی ہوتی ہیں ۔ اس لیے ان کے متعلق جو کچھ کہا جاتا ہے وہ مستقل طور پر صحیح نہیں ہوتا ۔ لیکن اس عالم کے ساتھ صور ابدی یا اعیان کا عالم ہے جن کے متعلق ہم کو صحیح معنی میں علم ہوسکتا ہے ۔ جن اشیا کا ہم کو حواس کے ذریعے سے وقوف ہوتا ہے ان کے متعلق ہم صرف آرا قائم کرسکتے ہیں اور یہ علم ان آرا میں مفروض ہوتا ہے کیونکہ جب تک میں زید سے واقف ہوں اس وقت تک مجھے عمرو پر زید ہونے کا شبہہ نہیں ہوسکتا ، اور جب تک میں اس امر سے واقف نہ ہوں کہ دیانت کیا شئے ہے اس وقت تک میں اس امر کا اندازہ نہیں کرسکتا (اگرچہ وہ غلط ہی کیوں نہ ہو) کہ کون شخص متدین ہوسکتا ہے یا کون سا فعل دیانت دارانہ ہے ۔ (ہمیں بتایا جاتا ہے کہ سقراط نے اس موضوع پر اپنے خیالات کو صرف اخلاق تک محدود رکھا ہے ، یعنی ان قابل تعین اعیان تک جن کا ذکر کیا جاچکا ہے اور اپنے افعال کو جن کے مطابق کرنا ہر شخص کے لیے ضروری ہے ۔ نیز عملی اعتبار سے بھی یہ ضروری ہے کہ ہر شخص ان سے واقف ہو ۔ بہرحال ، افلاطون نے سلسلۂ فکر کو آگے بڑھایا ۔ یہ جاننے کے لیے کہ فلاں فعل قرین عدالت ہے ، ہمارے لیے یہ جاننا ضروری ہے کہ عدالت کیا شئے ہے ،جس طرح کہ یہ خیال کرنے کے لیے کہ خط اب سیدھا ہے یا خطوط اب وج د مساوی ہیں یہ جاننا ضروری ہے کہ سیدھا پن اور مساوات کیا شئے ہے ۔ یہاں بھی ایک عین ثابت ہے جس کا حواس کے ذریعے سے نہیں بلکہ عقل و فہم کے ذریعے سے وقوف ہوتا ہے اور جب اس کا تذکرہ کیا جاتا ہے تو یہ دوران تذکرہ میں بدل بھی نہیں جاتی ۔ سقراط اس کوشش میں تھا کہ ہمارے اخلاقی احکام و آرا کے لیے کوئی ایسی مستقل شئے مل جائے جو رواج و حالات کے تابع نہ ہو ۔ اس کوشش میں اس نے ان اعیان کا انکشاف کیا جو بعد ازاں افلاطون کے فلسفہ کا اصل اصول بنیں اور جن کو وہ ''مثل،، یا ''تصورات،، (۳۱) کہتا ہے ۔

(۳۱) Forms or Ideas

لفظ ''تصور،، (۳۲) سے ہم واقف ہیں۔ لیکن موجودہ زبان میں اس کے اور معنی ہیں، افلاطون اس کو اور معنی میں استعمال کرتا تھا۔ ہم تو اس کے یہ معنی سمجھتے ہیں کہ کوئی شئے ذہن میں ہے جس کے مطابق خارجی عالم میں ممکن ہے کوئی حقیقت ہو یا نہ ہو۔ افلاطون کے نزدیک اس کے معنی مثال کے ہیں یعنی کسی شئے کی محض خارجی شکل نہیں بلکہ اس کی اصلی ہیئت یا نوعیت۔ اگر یہ جسمانی یا مادی شئے بھی ہو تو بھی حواس سے اس کی نوعیت اصلی دریافت نہیں ہوسکتی، کیونکہ حواس کا تعلق صرف ظاہر شکل و صورت سے ہے۔ لہذا مثال یا تصور معروض حواس نہیں بلکہ معروض فہم ہے۔ بایں ہمہ اس امر کا بھی لحاظ رکھنا چاہئے کہ اس سے خیال یا وہم مراد نہیں ہے یعنی یہ کوئی ایسی شئے نہیں جس کا صرف ذہن ہی میں وجود ہو، بلکہ یہ ایسی شئے ہوتی ہے جس کا خیال اور وہم ہوتا ہے لیکن جس کا وجود کسی حال میں بھی ہمارے خیال کرنے پر مبنی نہیں ہوتا۔ اس کے سمجھنے کے لیے بہتر ہوگا کہ ہم اس پر غور کریں کہ آج کل سائنس داں عموماً قوانین قدرت کو (جن کا دریافت کرنا اس کا فرض ہے) کس نظر سے دیکھتا ہے؟ وہ ان کو ذی جسم اشیا کی نظر سے نہیں دیکھتا، کیونکہ ذی جسم اشیا کا ادراک اس کو اپنے حواس سے ہوسکتا ہے، اور نہ ان کو ایسی چیزوں کی نظر سے دیکھتا ہے جن کا وجود اس کے یا کسی اور شخص کے ان سے واقف ہونے پر مبنی ہو۔ اس کی سائنس کا فرض یہ ہے کہ ان کی تحقیق کرے اور بتا دے کہ یہ کیا ہیں۔ اگر اس کے حواس کی شہادت کسی متحقق قانون کے خلاف ہو تو اس کو زیادہ تر یہ شبہہ ہوگا کہ حواس کو دھوکا ہوا ہے اور قانون غلط نہیں ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ کہنا تو صحیح نہ ہوگا کہ افلاطون جو کچھ تصورات سے مراد لیتا ہے وہ بالکل وہی ہے جو دور حاضر کا سائنس داں قوانین فطرت سے لیتا ہے۔ لیکن جس نظر سے ہم قوانین فطرت کو دیکھتے ہیں اگر اسی نظر سے افلاطون کے تصورات کو بھی دیکھیں تو شاید ان کے معنی سمجھنے میں آسانی ہوگی۔ افلاطون کے تصورات وہ مستقل صور ہیں جن پر کائنات کی حقیقت باطنی مشتمل

(۳۲) Idea

ہوتی ہے ، اور صرف یہی حقیقی علم کے معروضات ہوسکتی ہیں ۔ ان کا حواس سے ادراک نہیں ہوسکتا ، صرف فہم سے وقوف ہوسکتا ہے ۔ لیکن جس طرح ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ جن اشیا کا ہم کو ادراک ہوتا ہے وہ ہمارے اس ادراک سے علیحدہ اپنا ایک مستقل وجود رکھتی ہیں ، اسی طرح افلاطون کے تصورات ذہنی فضیلت کے ایسے نتائج نہیں ہیں جن کے ذریعہ سے ہم کو ان کا وقوف ہوتا ہو ، بلکہ یہ اس کے معروضات ہیں ۔

بیکن (۳۳) کے متعلق مشہور ہے کہ وہ ہر شخص کی شمع سے اپنی مشعل روشن کیا کرتا تھا ۔ یہ مثل افلاطون پر بھی پوری طرح سے صادق آتی ہے ، کیونکہ اس کی طبع رسا کے لیے ہرقلیطوس اور سقراط کے علاوہ اور بھی بہت سے متقدمین کی تعلیم محرک اور اشارہ کا باعث ہوئی ہے ۔ چنانچہ اس نے متبعین فیثاغورث (۳۴) سے بہت کچھ حاصل کیا جن میں سے بعض اس کے استاد ، سقراط کے دوست تھے ۔ اس فرقہ کے لوگ فیثاغورث کے نام سے منسوب تھے ۔ خود فیثاغورث چھٹی صدی قبل مسیح میں سیماس میں پیدا ہوا تھا ، جو ایشیائے کوچک کے ساحل کے قریب ایک جزیرہ ہے ۔ اس جزیرہ میں قدیم ترین فلاسفۂ یونان تعلیم دیتے تھے ۔ لیکن فیثاغورث نے اپنی زندگی کا آخری حصہ جنوبی اطالیہ میں گزارا ، جو یونان کی ایک نوآبادی تھی اور اسی وجہ سے اس کو یونان کلاں کہتے تھے ۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فیثاغورث نے اپنی کوئی تحریر نہیں چھوڑی ہے ۔ لیکن وہ ایک مذہبی معاشرہ کا بانی تھا جس کو اس ملک کے ایک شہر میں ، جس کا نام ”کراٹونا،، (۳۶) تھا ، کچھ عرصہ کے لئے جمہوریت پر کامل اقتدار حاصل ہوگیا تھا ۔ ملطی فرقہ کے فلاسفہ نے اپنے فلسفہ کو بلا کسی دقت کے مروجہ مذہب کے مطابق کرلیا تھا ۔ اگرچہ وہ دیوتاؤں کا ذکر کرتے تھے ، لیکن اس سے ان کی یہ مراد نہ تھی کہ ذی روح اشیا کی پرستش کی جائے بلکہ مادی فطرت کے نظام

(۳۳) Bacon (۳۴) Pythagoreans (۳۵) Samos
(۳۶) Crotona

کے اصلی عناصر کی پرستش مراد تھی ۔ لیکن فیثاغورث ایسے مذہبی اجتماع کا سرگروہ تھا جس نے اگرچہ ایک جانب وحشی زمانہ کے بیہودہ اور لاطایل عقاید و اعمال کو ازسر نو اہمیت بخش دی تھی لیکن دوسری طرف اپنی عدم حدوث روح (۳۷) اور تناسخ ارواح (۳۸) کی تعلیم سے انفرادی وقعت اور ذمہ داری کی حس کو بھی بہت کچھ بڑھا دیا تھا ۔ اس کے ساتھ ھی وہ ملطی فرقہ کی طرح ارباب سائنس میں سے تھا ، اور ریاضیات میں علم ھندسہ اور موسیقی میں سرگرم کار محقق و موجد مانا جاتا ھے ۔ افلاطون کے زمانہ میں بھی دونوں طرح کے فیثاغورثی تھے ، یعنی وہ لوگ بھی تھے جو ریاضیات اور موسیقی میں اس کے مقلد تھےاور وہ بھی جو انجام ارواح کے متعلق اس کے پیرو تھے۔ موخرالذکر طریقہ کا تعلق ان توھمات و خیالات سے ھے جو بعض ان کتابوں میں مذکور تھے جو آرفی یوس گویئے کے نام سے مشہور تھیں ، اور جس کے متعلق یہ روایت مشہور ھے کہ اس کو عالم ارواح کا خاص علم تھا ۔

ریاضی اور مذھبی دونوں قسم کی فیثاغورثیت نے افلاطون پر بیحد اثر کیا ۔ وہ خود ریاضیات کا بہت بڑا ماھر تھا ، اور اس کے متعلق یہ مشہور ھے کہ اس نے اپنے دروازہ پر اعلان لگا رکھا تھا "جو شخص علم ھندسہ سے واقف نہ ھو اس کو میرے ھاں آنے کی اجازت نہیں ھے"، تصورات یا اعیان مستقلہ جو نہ تو پیدا ھوتی ھیں ، نہ فنا ھوتی ھیں اور نہ ھی جن پر مرور زمانہ کا کوئی اثر ھوتا ھے ، ان کے متعلق افلاطون نے جو کچھ بیان کیا ھے وہ فیثاغورثیوں کے اس نظریہ سے ماخوذ ھے کہ اصل حقیقت اگر تلاش کرنی ھو تو وہ اعداد میں ملےگی۔ غالباً اس نظریہ کا سب سے پہلا باعث فیثاغورث کی یہ تحقیق ھوئی تھی کہ موسیقی کی تال میل عددی تناسبوں پر مبنی ھوتی ھے ۔ اور طبیعی علم کی ترقی سے ، جو صحیح پیمائش کے حلقہ کو وسیع اور طبیعی مظاھر کی روز افزوں تعداد کو ریاضی کے ضابطوں میں ظاھر کرتی جاتی تھی ، اس کی متواتر توثیق ھوتی تھی۔ ان اعیان مستقلہ میں جن کو افلاطون تصورات

(۳۷) Immortality (۳۸) Transmigration

کہتا ہے اشکال و اعداد کے علاوہ ، جن سے متعلم ریاضیات بحث کرتا ہے، اور بھی بہت سی اعیان ہونی چاہئیں ۔ بایں همه ، هم جانتے ہیں کہ خود افلاطون اور اس سے بھی زیادہ اس کے شاگرد فیثاغورثیوں کی طرح ، حتی الامکان ریاضی کی زبان میں گفتگو کرتے تھے ۔

جو رشتہ افلاطون کے نظریۂ تصورات کو فیثاغورث کے نظریۂ اعداد سے ہے وہی اس کے نظریۂ روح کو فیثاغورث کے بقائے روح اور تناسخ روح کے نظریوں سے ہے ۔ افلاطون کے نزدیک روح تصورات کی ابدی اور غیر متغیر دنیا اور اس عالم کے مابین ، جس میں موت حیات اور حیات موت کا دور رہتا ہے ، ایک واسطہ ہے جس کو روح اپنی عقل کی بنا پر سمجھتی اور دیکھتی ہے ۔ حرکت اور تغیر جو اس دنیا کی خصوصیات ہیں ان کی زندہ روح علت ہوتی ہے ، کیونکہ یہی ایک ایسی شئے ہے جس کے متعلق ہم یہ خیال کرسکتے ہیں کہ یہ خود بخود حرکت کرسکتی اور دوسری اشیا میں حرکت پیدا کرسکتی ہے ۔ اجسام صرف اس وقت حرکت کرسکتے ہیں جب ان کو یا تو دوسرے اجسام دھکیلتے ہیں یا جب ان کے اندر کوئی روح یا اصول حیات (۳۹) ہوتا ہے جو ان کو متحرک کردیتا ہے ۔ افلاطون اس کے سوا کچھ اور تصور نہ کرسکتا تھا کہ روح ان تصورات کی ابدیت میں ضرور شریک ہے جن کو بحیثیت عقل یا ذہن ہونے کے سمجھنا اس کی اصل فطرت اور فرض منصبی ہے ۔ اگرچہ افراد موت و حیات کے دور میں برابر پیدا ہوتے اور مرتے رہتے ہیں مگر خود اس دور کی، اور روح کی، جو اس کی ابدی حرکت کی محرک ہوتی ہے، کوئی ابتدا اور انتہا نہیں۔ لیکن یہ غیر فانی یا ابدی دنیا کی مجموعی روح ہے۔ یہ تمہاری یا میری انفرادی روح نہیں ہے ، کیونکہ یہ موت و حیات کے دور سے متعلق ہیں ، ان میں ابدی تصورات کے ساتھ همه قسم کے تخیلات و خواهشات بھی ہوتی ہیں جن کی ابتدا ایسے فانی اجسام سے ہوتی ہے جو ہماری روحوں کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں ۔

Principle of Life (۳۹)

اب سوال یہ ہوتا ہے کہ افلاطون کا روح کی اصلیت (۴۰) اور حشر (۴۱) کے متعلق کیا خیال تھا ؟ اس سوال کا جواب دینے سے پہلے مجھے یہ یاد دلا دینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ افلاطون کے نزدیک فلسفہ غیر متغیر اور ابدی اعیان کے سمجھنے کا نام ہے ، اور جن مسائل کے حل کا اس سے مطالبہ کیا جاسکتا ہے وہ صرف ان ابدی اعیان ہی سے متعلق ہوتے ہیں ، یہ کسی ایسی شئے کے ماضی و مستقبل کے متعلق نہیں ہوسکتے جو مرور زماں سے متاثر ہوسکتی ہو ۔ اس میں شک نہیں کہ آخری قسم کے سوالات کا بھی ایک صحیح اور حقیقی جواب ہوسکتا ہے ۔ لیکن فلسفہ ان کے متعلق صرف اس قدر کہہ سکتا ہے کہ ابدی اور غیر متغیر اعیان کے خلاف کوئی شئے نہ تو ماضی میں صحیح ہوسکتی ہے اور نہ مستقبل میں ۔ لہذا جن حالتوں میں ہم کو کوئی ایسا مورخ یا مخبر نہ مل سکتا ہو جو ہم کو یہ بتاسکے کہ کیا تھا ؟ یا کیا ہونے والا ہے ؟ تو ہم اپنے دل کو کوئی افسانہ یا کہانی بنا کر تشفی دے سکتے ہیں ، شرط صرف یہ ہے کہ ابدی اور غیر متغیر اعیان کے متعلق ہم جو کچھ جانتے ہیں اس سے اس افسانے یا کہانی کی تنقیض نہ ہوتی ہو ۔ افلاطون کے مکالمات میں اس قسم کے متعدد افسانے ہیں جن میں اس قسم کے سوالات کے جواب کی طرف اشارہ ہے جیسے تخلیق عالم (۴۲) ، اصل اجتماع (۴۳) ، حشر روح انسانی (۴۴) ۔ ان آخری مسائل کے متعلق افلاطون نے ان روایات سے استفادہ کیا ہے جو آرفی یوس کے نام سے منسوب کی جاتی ہیں اور فیثاغورث اور اس کے متبعین کے اسی قسم کے نظریئے نقل کئے ہیں ۔ مگر بہرحال اس میں شک کرنے کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی کہ افلاطون کا غالب گمان یہ تھا کہ روح انسانی کبھی فنا نہیں ہوتی ۔ لیکن یہ اس کا محض گمان ہی تھا کیونکہ اس کے نزدیک یہ مسائل عالم تغیر سے متعلق ہیں ، جس کا علم فلسفہ سے نہیں ہوسکتا ۔ جب کوئی حقیقت انسان کے سامنے آتی ہے تو وہ اس کو پہچان لیتا ہے ۔ مثلاً میں کسی ریاضی کے سوال کا حل دیکھ کر یہ کہتا ہوں کہ ہاں! یہ صحیح ہے ۔ اس شناخت

Creation of the World (۴۲)   Destiny (۴۱)   Origin (۴۰)
Destiny of the individual soul (۴۴)   Origin of Society (۴۳)

کی کیا وجہ ہے؟ اس کے نزدیک اس واقعہ کی بہترین توجیہ یہ فرض کرلینے سے ہوسکتی ہے کہ انسان کو دراصل وہ شئے یاد آجاتی ہے جس کو وہ سابقہ جنم میں جانتا تھا لیکن جو بعد میں فراموش ہوگئی تھی۔ اس کو گمان تھا کہ روح متعدد جنم لیتی ہے، ہر نئے جنم پر اس کی جو حالت ہوتی ہے اس کا تعین اس اخلاقی سیرت سے ہوتا ہے جو اس نے سابقہ زندگی میں پیدا کی تھی۔ اسی قسم کا عقیدہ بدھ مذہب کا اصل اصول ہے۔ لیکن بدھ مذہب اپنے متبعین کو بار بار اس دنیا میں آنے کی زحمت سے نجات کی امید دلاتا ہے۔ متعدد زندگیوں کی نیکیاں جب مجموعی طور پر کافی ہوجاتی ہیں تو پھر اس جہان میں آنے کی ضرورت باقی نہیں رہتی ۔ افلاطون بدھ کی طرح زندگی کو زحمت محض ہی نہیں جانتا ، اس لیے اس نے اس موت و حیات کے دور سے بچنے کا کوئی طریقہ ایجاد نہیں کیا ۔ لیکن اس بات کا وہ تہہ دل سے قایل ہے کہ اشیا کی ابدی نوعیت اس امر کی مقتضی ہے کہ ہر روح کی قسمت کا فیصلہ اس کے اعمال و افعال کے لحاظ سے ہونا چاھئے۔ وہ اس تعلیم کے بیحد خلاف ہے کہ روپیہ صرف کرکے اور قربانیاں کرکے دیوتاؤں کو رشوت دی جاسکتی ہے، اور اس طرح سے گناہ گار اپنے اعمال کی پاداش سے بچ سکتے ہیں۔ جب وہ ایک اصطباغ (۳۵) کے متعلق آرفی یوس کی نظموں کی وہ عبارت استعمال کرتا ہے جن میں آیندہ ایک بہتر زندگی کا وعدہ ہے تو اس بات کو اچھی طرح سے واضح کردیتا ہے کہ اس سے عامل یا تماشائی کی حیثیت سے ظاہری رسوم میں داخلہ مراد نہیں ہے، بلکہ ایک سچے فلسفی کی زندگی میں داخلہ مراد ہے جس میں خیر کی ابدی نوعیت سمجھ میں آجاتی ہے اور یہ معلوم ہوجاتا ہے کہ اس کے مطابق کیوں کر زندگی گذارتے ہیں۔

فیثاغورثی فرقہ کے علاوہ افلاطون ایک اور گروہ فلاسفہ کا بھی مرہون منت ہے۔ یہ گروہ بھی یونانی دنیا کے اسی حصہ سے اٹھا ہے جہاں فیثاغورث اور اس کے متبعین پیدا ہوئے تھے اس کو فرقۂ ایلیا (۳۶) کہتے ہیں۔ ایلیا جنوبی اطالیہ کا ایک شہر تھا اور اس فرقہ کا بانی

(۳۵) Initiation   (۳۶) Eleatic School

پرمینڈیز (۴۷) اسی شہر کا رہنے والا تھا ۔ افلاطون اس کو اپنے ایک مکالمہ میں جو اسی کے نام سے موسوم ہے ایسے زمانہ میں ایتھنز کی سیر کے لیے آتا ہوا دکھاتا ہے جب سقراط بہت ہی کمسن تھا، یعنی تقریباً پانچویں صدی قبل مسیح کے وسط میں ۔ اسی مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے پرمینڈیز ہرقلیطوس سے بالکل مختلف راستہ اختیار کرتا ہے۔ حرکت و تغیر، جو ہرقلیطوس کو ہر جگہ نظر آتا ہے، اس کو کسی جگہ نظر نہیں آتا ۔ وہ کہتا ہے جہاں کہیں ہم حرکت و تغیر کو محسوس کرتے ہیں فی الواقع ہم کو دھوکا ہوتا ہے، کیونکہ جب ہم اس امر پر غور کرتے ہیں کہ حرکت کرنے سے کیا مراد ہے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ جو شئے حرکت کرے گی اس کی حرکت مکان خالی ہی میں ہوگی۔ اس میں شک نہیں کہ یہ کسی اور شئے کو خارج کرکے بھی حرکت کرسکتی ہے۔ لیکن اگر مکان خالی کا وجود ہی نہ ہوتو پھر کسی قسم کی حرکت ہو ہی نہیں سکتی۔ غالباً پرمینڈیز کے ذہن میں یہ خیال گذرا ہے کہ جہاں کچھ نہ ہو، وہاں مکان خالی کے وجود کا دعویٰ کرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ یہ کہنا کہ کچھ نہیں کچھ ہے۔ لیکن اس بات کا وہ تصور نہیں کرسکتا اور اس کو اس امر کا یقین ہے کہ کوئی ناقابل تصور شئے حقیقی نہیں ہوسکتی ۔ بلا شبہہ اس بات کو سب تسلیم کرتے ہیں کہ کسی شئے کو قابل فہم بتاتے وقت ہم صرف اسی امر کی تحقیق کرتے ہیں کہ یہ دراصل کیا ہے۔ اس لیے اس کو یہ کہنے میں ذرا بھی باک نہ تھا کہ ہر قسم کی حرکت اور تغیر محض التباس ہے، اور درحقیقت جو شئے موجود ہے لازمی طور پر ایک غیر متغیر و غیرمتحرک شئے ہوگی جو ہر جگہ اور ہر جہت میں یکساں رہتی ہے، اور جس کی وحدت اتم میں اجزا تک کا امتیاز نہیں ہے ۔ بلا شبہہ ہمارے حواس اس سے بالکل مختلف عالم ہمارے سامنے پیش کرتے ہیں لیکن ہر شخص جانتا ہے کہ حواس ہمیں اکثر دھوکہ دیتے ہیں اس لیے ان پر وثوق نہ ہونا چاہئے، ہم کو ان کے علم کی اپنی عقل کے ذریعہ سے تصحیح کرنی چاہئے جس کے نزدیک عالم تغیر کوئی شئے نہیں ہے۔

---

(۴۷) Parmenides

ظاہر ہے کہ افلاطون کو جو نظریہ' تحول سے پہلے ہی مطمئن نہ تھا پرمینڈیز کے ساتھ کیا کچھ ہمدردی نہ ہوئی ہوگی ۔ اس میں شک نہیں کہ خود اس کے نظریہ میں ایک تصور یا عین ثابت بہت سی ایسی محسوس اشیا کے لیے ہوتی ہے جن میں اور خصوصیات کے ساتھ ، جو بعض اوقات باہم متضاد و مخالف بھی ہوتی ہیں ، اس کا وجود ضرور ہوتا ہے ۔ پرمینڈیز کی حقیقت واحد کو اس پر فریب عالم کے ساتھ یہی تعلق ہے ، جس میں ہم کو بہت سی متغیر و متحرک اشیا نظر آتی ہیں اور جس کا ہم کو حواس کے ذریعہ سے ادراک ہوتا ہے ۔ لیکن افلاطون کے یہاں ذات ابدی ایک نہیں بلکہ متعدد ہیں ۔ اسی لیے عالم حقیقی و عقلی اور عالم حواس میں گونا گونی اور اختلاف پایا جاتا ہے ۔ علاوہ ازیں افلاطون کے یہاں عالم حواس محض التباس ہی نہیں ہے بلکہ یہ وجود و عدم کے بین بین ہے ۔ یہ در حقیقت ہمارے سامنے ہے لیکن کچھ ایسا نظر آتا ہے جیسا کہ فی الحقیقت نہیں ہے (پرمینڈیز اس کو عدم محض سمجھتا ہے یعنی ایسی شئے جس میں کسی قسم کی بھی حقیقت نہیں ہے ۔)

پرمینڈیز کا حرکت جیسی ظاہر شئے سے انکار کرنا بلاشبہہ اس کے معاصرین کو ایک معمہ معلوم ہوتا ہوگا ۔ اس کے ایک شاگرد نے جس کا نام زینو (۴۸) تھا ، اپنے استاد کے معمے (استبعاد) (۴۹) کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ جب ہم حرکت جیسی ظاہر شئے کے سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں تو ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ حرکت کا اثبات بھی اسی قدر معمہ نظر آتا ہے جتنا کہ پرمینڈیز کا اس کے وجود سے انکار کرنا ۔ مثلاً اگر تیز رفتار خرگوش اور کچھوے میں دوڑ ہو تو بادی النظر میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ خرگوش بہت جلد کچھوے سے آگے نکل جائے گا ۔ لیکن ذرا غور سے دیکھئے ۔ فرض کیجئے کہ خرگوش کچھوے سے دس گناہ تیز چلتا ہے اور کچھوے کو سو گز آگے رکھا جاتا ہے ۔ تو جب خرگوش سو گز طے کرے گا کچھوا اس سے دس گز آگے ہوگا ، اور جب خرگوش دس گز

Zeno (۴۸) Paradox (۴۹)

طے کرے گا تو کچھوا اس سے ایک گز آگے ہوگا، اور جب خرگوش ایک گز طے کرے گا تو کچھوا اس سے ۱/۱۰ گز آگے ہوگا، اور یہ سلسلہ اسی طرح سے چلا جائے گا۔ زینو کا ایک اور معمہ (استبعاد) ہے اور یہ متحرک تیر سے متعلق ہے۔ حرکت کے ہر لمحہ میں یہ کسی نہ کسی مقام پر ساکن ہوگا۔ سنمیٹوگراف فلم کے ذریعے سے اس کی یہ تمام حالتیں دکھائی جاسکتی ہیں ۔ تو یہ تیر اپنے تدریجی مقامات کی طرف کب حرکت کرتا ہے ؟ اس قسم کے معمے بہت ہی مفید ثابت ہوئے ہیں کیوں کہ ان سے یہ ثابت کرنے میں مدد ملی ہے کہ امتداد مکان و زماں کو مسلسل مقادیر (۵۰) سمجھنا چاہئے ، یعنی یہ اس طرح سے نقاط و لمحات پر مشتمل نہیں ہوتے جس طرح سے کہ ایک عدد اکائیوں پر مشتمل ہوتا ہے۔

معمولی تصورات کے متعلق اس قسم کی بحث کرنے سے ان کی مشکلات ظاہر ہوتی ہیں اور انسان کو معلوم ہوجاتا ہے کہ وہ جس شخص سے بحث کر رہا ہے اگر اس کے نظریہ کو تسلیم کرلے تو کیا نتیجہ نکلے گا۔ اس قسم کے مباحثہ کو جدلیات (۵۱) کہتے ہیں، اور زینو اس کا موجد خیال کیا جاتا ہے۔ سقراط اس فن کا ماہر تھا ، اور افلاطون اس کا اس قدر قائل تھا کہ وہ اس کو جزئی واقعات ہی کا نہیں بلکہ ہر نظریہ کی تہہ تک پہنچنے کا صحیح اور حقیقی طریقہ سمجھتا تھا ، یہاں تک کہ وہ بعض اوقات لفظ جدلیات کو علم حقیقت کے معنی میں استعمال کرتا ہے جس کو ہم فلسفہ کہتے ہیں۔ وہ اپنے ''مکالمات،، میں جن نظریات سے آغاز بحث کرتا ہے ان کو تمثیلاً ایسے اشخاص کی زبان سے ادا کرتا ہے جو قدرتاً ان کے مدعی ہوسکتے ہیں۔ ابتدائی مکالمات عدالت ، شجاعت ، تقوی وغیرہ کے مفہوم کے متعلق سقراط کے استدلال سے شروع ہوتے ہیں۔ بعد کے مکالمات میں وہ وحدت (۵۲) ، عینیت (۵۳) ، فرق (۵۴) وغیرہ کے تعقلات (۵۵) سے بحث کرتا ہے۔ یہاں وہ اس امر کو سمجھتا ہے کہ ایسے مسائل پر فلاسفۂ ایلیا پہلے

Quantities (۵۰) Dialectic (۵۱) Unity (۵۲)
Identity (۵۳) Difference (۵۴) Conceptions (۵۵)

بحث کرچکے ھیں اس لیے ان مکالمات میں صدر متکلم سقراط ھی نہیں رھتا بلکہ پرمینڈیز یا ایلیا کا کوئی گمنام فلسفی بھی بحث میں اسی قدر اھم حصہ لیتا ھے۔

افلاطون کے ایک متقدم کا ذکر باقی ھے۔ یہ اینکساغورس(۵۶) ھے جو پانچویں صدی قبل مسیح کے ابتدائی نصف حصہ میں گزرا ھے۔ وہ ملطی فلاسفہ کی طرح ایشیائے کوچک کا باشندہ تھا۔ لیکن کچھ عرصہ تک ایتھنز میں پریکلیز (۵۷) کے دوست اور مشیر کی حیثیت سے رھا تھا۔ اس کو بھی آخر میں یہ شہر چھوڑنا پڑا کیونکہ سورج اور چاند کے متعلق اس کے نظریات بہت آزادانہ ھوگئے تھے اور وہ ان کو دیوتا نہیں بلکہ اسی مادہ کا بنا ھوا سمجھتا تھا جس کی زمین بنی ھوئی ھے۔ اسی بنا پر وہ جمہوریۂ ایتھنز کی نظروں میں مشتبہ ھوگیا۔ اس وقت بھی یہ جمہوریہ ایسے مباحث کے متعلق آزاد خیالی سے جن کا ملک کے مذھب سے تعلق ھو، ایسی ھی متوحش و پریشان ھوگئی تھی جیسی کہ ایک نسل کے بعد سقراط کے زمانہ میں ھوئی تھی۔ ایسا خصوصاً اس وقت ھوتا تھا جب آزاد خیالی ان حلقوں میں پیدا ھوجاتی تھی جن کے افراد، اینکساغورس اور سقراط کی طرح، اپنے امتیاز سے ایسے حساس عوام کو بیچین کردیتے تھے جو ھر اجتماعی یا شخصی فوقیت کو سیاسی خطرہ سمجھ بیٹھتے تھے۔

تشریح عالم کی ابتدائی کوششیں جن میں کسی ایک مبداء اصلی کا نام لے دیا جاتا تھا اور یہ کہہ دیا جاتا تھا کہ دراصل ھر شئے اس جوھر پر مشتمل ھے ناکام ھوچکی تھیں کیونکہ ان سے اس اختلاف کی توجیہ نہ ھوسکتی تھی جو درحقیقت دنیا میں نظر آتا ھے۔ دنیا مختلف چیزوں سے بنی ھے تو اس کی ھم ایک شئے سے کیوں کر تشریح و توجیہ کرسکتے؟ ھیں۔ اینکساغورس اس امر کو تسلیم کرتا ھے کہ دراصل اشیا مختلف ھیں لیکن یہ پہلے آپس میں گڈ مڈ تھیں بعد میں ان کی ترتیب ھوئی ھے اور ھر ایک کو اپنی خاص جگہ ملی ھے۔ اب یہ ترتیب و تنظیم کس شئے سے منسوب کی جائے؟ اینکساغورس اس

(۵۶) Anaxagoras (۵۷) Pericles

کا یہ جواب دیتا ہے کہ ذہن یا عقل سے ۔ کہتے ہیں کہ سقراط نے جب پہلے پہل اس جواب کو سنا تو بہت متاثر ہوا ۔ عالم میں جو حیرت انگیز نظم و ترتیب ہم کو نظر آتی ہے اس کی توجیہ کا مندرجہٴ بالا طریقہ سقراط کو بالکل نیا اور بہت ہی امید افزا معلوم ہوا ۔ اسی کے متعلق ایک بعد کی مثال نقل کرتے ہیں ۔ فرض کیجئے کہ سمندر کے کنارے پر ہم کو عجیب و غریب ہیئت کی کوئی شئے ملتی ہے ، اس سے پہلے اس قسم کی شئے ہم نے کبھی نہیں دیکھی ۔ اس کے متعلق اگر فرض کیجئے ہمیں یہ معلوم ہوجاتا ہے کہ یہ شئے وقت بتاتی ہے ، اور کسی ذہین انسان نے اس کو اسی مقصد کے لئے بنایا ہے ، تو اس کے متعلق ہمارا استعجاب رفع ہوجاتا ہے ۔ سقراط کو اینکساغورس سے یہ شکایت ہے کہ اس نے یہ تو بتا دیا کہ نظام عالم کا سبب عقل ہے ، لیکن اس نے اس نظام کی جزئیات کی ان کے مقاصد و غایات سے توجیہ نہیں کی ۔ اس کام کو اس نے خود انجام دینے کی کوشش کی ہے ، اور اس اعتبار سے وہ ان لوگوں میں سے سب سے پہلا شخص ہے جنہوں نے یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ انسانوں اور حیوانوں کے اجسام کا اپنی اپنی طرز زندگی کے مطابق و مناسب ہونا ، اس بات کی دلیل ہے کہ یہ کسی بڑے حکیم و کریم صناع کی دستکاری ہے ۔

اس بارے میں افلاطون اپنے استاد کی رائے سے بالکل متفق ہے کہ جب ہم کو کوئی شئے الجھن میں ڈالتی ہے تو ہم اس کو ایسے نقطهٴ نظر سے دیکھنے کی کوشش کرتے ہیں جس سے یہ الجھن رفع ہوجائے ، ساتھ ہی یہ بھی معلوم ہوجائے کہ پہلے اس نے ہمیں کیوں پریشان کر رکھا تھا ۔ ہم اپنے حواس کی نسبت اپنی عقل پر زیادہ اعتماد کرتے ہیں اور کہہ سکتے ہیں کہ جو شئے ہمارے سامنے ہے وہ ایسی ہے جیسی کہ ہم سمجھ رہے ہیں ، اگرچہ یہ ممکن ہے کہ بظاہر اس سے بہت ہی مختلف معلوم ہو ۔ اس طرح ہم عالم حواس سے بلند ہوکر عالم تصور یا اعیان ثابتہ تک پہنچتے ہیں جس میں کوئی تناقض نہیں اور جس کی ہر چیز قابل فہم ہے ۔ اس سے پہلے ہم بیان کرچکے ہیں کہ اس قسم کے تصورات یا اعیان ثابتہ متعدد ہیں ۔ کیا خود ان میں کوئی باہمی تعلق نہیں ہے ؟ جس ذہن کو قابل فہم چیزوں کی

تلاش ہوگی وہ تو یہ خیال کرکے مطمئن نہیں ہوسکتا کہ خود ان میں کوئی باہمی تعلق نہیں ہے ۔ وہ تو صرف یہ معلوم کرکے مطمئن ہوسکتا ہے کہ یہ سب ایک نظام کے افراد ہیں ، جس میں ہر فرد کو ایک اصول کے مطابق جگہ ملی ہے جو ہر ایک کے اعمال و افعال ، یعنی ہر ایک کی خیر (۵۸) ، کا تعین کرتا ہے ۔ کسی ایسے اصول یا تصور خیر کا تخیل پیدا کرنا ہماری ذہنی مساعی کی معراج ہے ۔ اگر وہ طویل جستجو جس پر ہمارا ہر طرح کا علم مبنی ہے (یعنی وہ جس سے ہم اپنی روز مرہ کی زندگی میں معمولی اشیا کے وجود حقیقی اور ان کے اوہام ، شبہات و نقول میں امتیاز کرتے ہیں اور نسبتاً وہ قطعی علم بھی جس کو ہم سائنس کہتے ہیں) شروع ہی سے غلط راستہ پر صرف نہ ہو رہی ہو تو اس قسم کا اصول واہمۂ محض ہی کا نتیجہ نہیں ہوسکتا کیوں کہ اس بات کو تو ہم ہمیشہ سے ایک مسلمہ امر مانتے آئے ہیں کہ صرف وہی شئے حقیقی ہوسکتی ہے جو ہماری عقل کو تشفی بخش سکتی ہے ۔ اور ہماری عقل کی اس وقت تک تشفی نہیں ہوسکتی جب تک کہ اس کو اس امر کا یقین نہ ہوجائے کہ اشیا کا قابل فہم ہونا کوئی اتفاقی امر نہیں ہے بلکہ اگر اس نشان پر جانے سے ہم کو ان کی حقیقت معلوم ہوگئی ہے تو ہماری اس واقفیت کا ثبوت یہ ہے کہ عقل اس عقل کے مشابہ ہے جس نے اب تک تحقیق و تجسس میں ہماری رہبری کی ہے اور جیسی کچھ کہ اشیا ہیں اس کا باعث بھی عقل ہے اور جیسا کچھ کہ ہم ان کو جانتے ہیں اس کا باعث بھی عقل ہے ۔ یا بالفاظ دیگر ان میں ایک ایسا خداوندی اصول مضمر ہے جو اپنے آپ کو ہم پر ظاہر کرتا رہتا ہے ، جیسا کہ سقراط کے انداز سے معلوم ہوتا ہے جس کا قول ہے کہ ہم رشتۂ استدلال ہاتھ میں لے کر چلے جاتے ہیں ، اب جہاں کہیں بھی یہ ہم کو لے جائے ۔

چونکہ اس عام اصول کی واقفیت ہی سے اس علم یقینی کی بنیاد رکھی جاسکتی ہے جس سے انسان ہر کام کو اپنی جگہ پر کرتا ہے اور

(۵۸) Good

جس پر عمل کرنا ہر قوم کی زندگی ہے (اور منظم قوم میں رہے بغیر انسان کی روحانی قوتیں ترقی نہیں کرسکتیں) اس لیے افلاطون کے نزدیک اس قسم کی اقوام کے حاکم فلاسفہ ہونے چاہئیں ۔ اس نے اپنی سب سے عمدہ تصنیف یعنی ''جمہوریت،، (۵۹) میں اس تعلیم و تربیت کا خاکہ کھینچا ہے جو حکومت کے لیے اس قسم کا محافظ تیار کرسکے گی ۔ اس میں وہ صرف ذہنی تربیت ہی کا ذکر نہیں کرتا ۔ یہ اس کی خصوصیت ہے کہ وہ حیات فکر کو حیات احساس و ارادہ سے جدا خیال نہیں کرتا ۔ حقیقی اور سچا فلسفی برترین خیر پر غور کرنے کے لیے نہ صرف ایسا ذہن لائے گا جو علوم قطعیہ (۶۰) سے واقف ہو بلکہ اس میں وہ جوش بھی ہوگا جس کو انسان دبستان محبت میں حاصل کرتا ہے اور جو نوجوانوں میں شعلۂ حسن سے مشتعل ہوتا ہے اور اس کے ساتھ ہی ایسا بے غرضانہ قومی جذبہ رکھتا ہو جو اس میں فوجی تعلیم و تربیت اور رفاقت کی عادت سے پیدا ہوا ہو جس کی بنا پر کوئی شخص (خواہ وہ مرد ہو یا عورت ، کیوں کہ افلاطون کے محافظ دونوں جنسوں میں سے ہوسکتے ہیں) کسی شئے کو اپنی نہ کہہ سکے حتیٰ کہ (گو یہ بات ہم کو بیہودہ اور لغو معلوم ہوتی ہے) بیوی اور شوہر اور والدین اور اولاد کو بھی ۔

جب سنہ ۳۴۷ ق م میں افلاطون کا انتقال ہوا ہے تو اس نے ایتھنز میں اپنا قایم کردہ ایک کالج یادگار چھوڑا ۔ یہ جس مقام میں واقع تھا اسی کے نام پر اس کا نام ''اکیڈمی،،(۶۱) پڑ گیا۔ یہ درسگاہ ، جس کا نام علمی سوسائٹی کے مرادف ہو گیا ہے، شروع ہی سے فلسفیانہ اور علمی مشاغل کا مرکز تھی ، یا یوں کہیے کہ آیندہ کی یونیورسیٹیوں کا تخم تھی ۔ سنہ ۵۲۹ ع تک یہ درسگاہ قایم رہی ، اور اس وقت بھی اس کے معدوم ہوجانے کا یہ باعث ہوا تھا کہ قیصر جسٹینین نے اس کے اوقاف ضبط کرلئے تھے ۔ اس کالج میں جن نوجوانوں نے خود بانیٔ درسگاہ سے تعلیم پائی تھی ان میں سب سے مشہور خود اس کے بانی کا سب سے بڑا نقاد اور حریف شہرت ارسطو تھا ۔

---

(۵۹) *Republic* (۶۰) Exact Sciences (۶۱) Academy

۳

ارسطو اور دیگر متاخرینِ افلاطون

مشہور ہے کہ دنیا میں ہر شخص یا تو افلاطونی فطرت لے کر آتا ہے یا ارسطاطالیسی ، اور ان دو جلیل القدر فلاسفۂ یونان کے نام ایک دوسرے کے مقابلے میں اس طرح سے لیے جاتے ہیں کہ گویا یہ دو متضاد ، مخالف قسم کے ذہنوں کی مثالیں ہیں ۔ افلاطون کے متعلق یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ سری (۱) یا تصوری (۲) ذہانت کا انسان ہے جو واقعات زندگی کے اس سے زیادہ معنی لیتا ہے جو آنکھ کان وغیرہ سے سمجھ میں آتے ہیں اور ان چیزوں پر غور و فکر کرنے کے لیے، جن کے متعلق حد تجربہ سے باہر ہونے کا گمان ہوتا ہے، تجربے کی قدرتی حدود سے بھی تجاوز کر جاتا ہے ۔ اس کے بر عکس ارسطو (۳) ایک محتاط و پرحذر طریقہ کا مرد میدان خیال کیا جاتا ہے جو منطقی اصولوں اور تجربی واقعات پر نگاہ رکھتا ہے اور ان کے ذریعے سے ایسے قطعی نتائج تک پہنچتا ہے جن کی مشاہدہ (۴) اور اختبار (۵) کے ذریعے سے تصدیق ہوسکتی ہے۔ وہ مبہم نظریات سے احتراز کرتا ہے جو افلاطونی کا اصل میدان ہے ۔ چنانچہ ریفائیل (۶) نے فلاسفۂ ایتھنز کا

---

(۱) Mystical (۲) Idealistic (۳) Aristotle
(۴) Observation (۵) Experiment (۶) Raphael

جو خاکہ کھینچا ھے اس میں افلاطون تو آسمان کی طرف اشارہ کرتا ھے اور ارسطو زمین کی طرف۔ لیکن اگر متعلم ان مصنفوں کی تصانیف کا ذرا غور سے مطالعہ کرے تو اس عام خیال کی صحت میں اس کو بہت کچھ شبہہ محسوس ہوگا۔ اس کو افلاطون میں سخت تر قوت استدلال اور بیشتر علمی اخلاق کی تعلیم نظر آئے گی۔ اس کے برعکس ممکن ھے اس کو یہ بات مشتبہہ معلوم ہو کہ نظریات میں ارسطو کی اعتدال پسندی اور عوامی معیارات سے ہم آہنگی کے متعلق مبالغہ سے کام نہیں لیا گیا ھے۔

ارسطو (سنہ ۳۸۴-۳۲۲ ق م) افلاطون کے مدرسہ کا طالب علم تھا لیکن اس کو یہاں کے طرز فکر اور یہاں کی تعلیم سے تشفی نہ ہوئی اس لیے اس نے یہاں سے نکل کر اپنی ایک علیحدہ درس گاہ قائم کی۔ جس مقام پر اس نے یہ مدرسہ قائم کیا تھا اس کا نام لیسیم (۷) تھا۔ اسی وجہ سے آج تک فرانس میں پبلک اسکول کو لیسی (۸) کہتے ھیں۔ گو ارسطو نے اپنے آپ کو اپنے ھمنشیں علمائے فن سے جدا کرلیا تھا مگر اس کے باوجود وہ اپنی فلسفیانہ تحریرات میں ابتدا ھمیشہ افلاطون ھی کے نظریہ سے کرتا ھے، اور جن افلاطونی خیالات سے اس کو اختلاف ہوتا ھے ان پر ناقدانہ نظر ڈالتا ہوا اپنے نظریے قائم کرتا ھے۔ اس لیے اس کی تحریرات کے مطالعے کے بعد طالب علم پر اثر یہ ہوتا ھے کہ ان کا مصنف افلاطون کا مخالف ھے۔ بہت سے امور میں استاد شاگرد متفق ھیں مگر وہ کم نمایاں ھیں کیوں کہ ان پر قدرتاً کم زور دیا گیا ھے۔

ارسطو کو افلاطون سے اس بارے میں اتفاق تھا کہ صحیح معنی میں معروضات علم اشیا کی اعیان ثابتہ ہوتی ھیں جن کا حواس کے ذریعے سے نہیں بلکہ عقل و فہم کے ذریعے سے وقوف ہوتا ھے۔ افلاطون کی طرح ارسطو بھی ان کو صور (۹) کہتا ھے، مگر فرق یہ ھے کہ افلاطون ”صور و مثل“ (۱۰) کو ایک ھی معنی میں استعمال کرتا

---

(۷) Lyceum (۸) Lycee (۹) Forms (۱۰) Idea

ہے برخلاف ارسطو کے جو لفظ ,,مثال،، کو شاذ و نادر ھی استعمال کرتا ہے اور وہ بھی اس وقت جب کہ وہ ان کے متعلق افلاطون کے خاص نظریات کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اس لیے لفظ ,,مثال،، فلسفہ میں خصوصیت کے ساتھ افلاطون ھی سے منسوب ہے۔ ارسطو کو افلاطون اور اس کے گروہ کے اکثر فلاسفہ کے اس انداز بیان سے اختلاف ہے جس سے کچھ ایسا ظاہر ھوتا ہے کہ گویا اعیان کا وجود ان اشیا سے علیحدہ ھوتا ہے جن میں کہ یہ پائی جاتی ھیں یا جن کی یہ نقل ھوتی ھیں۔ اس میں شک نہیں کہ خود افلاطون کو بھی اس امر کا احساس تھا کہ عین و اشیا کی نسبت کے بیان کرنے کا طریقہ کچھ شافی نہیں کیوں کہ اشیا مختلف قسم کی ھوسکتی ھیں اور جو عین ھم ان میں پاتے ھیں وہ ان میں جزئی اختلاف کے باوجود ھوتی ہے۔ اب ھم کہہ سکتے ھیں کہ اعیان و اشیا میں ,,شراکت،، (۱۱) کی نسبت پائی جاتی ہے لیکن ھم یہ تو نہیں مانتے کہ یہ عین اپنی اشیا پر اس طرح سے منقسم ھوتی ہے کہ ھر چھوٹی بڑی شے کو اپنی جسامت کے اعتبار سے اس سے حصہ ملتا ہے، مثلاً یہ کہ جب چند آدمی ایک بادبان میں پناہ لیتے ھیں تو ھر شخص کو اس کی جسامت کے لحاظ سے بادبان کا مختلف حصہ ڈھانپے ھوئے ھوتا ہے، یا ھم یہ کہیں کہ اعیان اور اشیا کے مابین اصل و نقل (۱۲) کی نسبت ہے۔ لیکن اگر میں یہ کہوں ”زید و عمرو دونوں انسان ھیں اور اس کی توجیہ صرف اس طرح سے ھوسکتی ہے کہ یہ دونوں ایک نمونہ کی نقل ھیں،، تو ھمیں اس نمونے کے ساتھ اپنی مشابہت ثابت کرنے کے لیے یہ کہنا پڑے گا کہ ایک اور نمونہ ہے جس کی زید و عمرو اور وہ نمونہ کا انسان نقل ھیں اور اس طرح سے یہ سلسلہ غیر متناھی ھوگا۔ ان مشکلات کا غالباً سب سے بہتر حل یہ ھوگا کہ عین ثابت کو اشیا کے ساتھ جو نسبت ھوتی ہے اس سے ھم اس طرح سے واقف ھوتے ھیں جس طرح جزو و کل یا اصل و نقل کی نسبت سے۔ ان نسبتوں میں سے کسی نسبت کا فہم اس بنا پر تو ناقص نہیں ھوتا کہ ھم اس کو دوسری نسبت کی تمثیل پر بیان

---

(۱۱) Participation (۱۲) Imitation

نہیں کرسکتے ، یا یہ کہ اس بنا پر تو کامل نہیں ہوتا کہ ہم اس کو دوسری نسبت کی تمثیل پر بیان کرنے کی کوشش کرتے ہیں ۔ لیکن اگر افلاطون ان بیانوں کی مشکلات کو تسلیم کرلینے سے یہ چاہتا ہے کہ ہم اس سے یہ نتیجہ نکالیں تو ایک طرف تو وہ اپنے اس دعوی پر قائم ہے کہ جن اعیان کے مقابلے میں بہت سی اشیا ہوتی ہیں آن کا بطور خود وجود ہوتا ہے ، اور دوسری طرف نتیجہ اس وضاحت سے اخذ نہیں کرتا کہ اشیا کی اعیان کے نقل ہونے کے بارے میں اس کے متبعین وہ قابل اعتراض انداز بیان ترک کردیتے جس کو وہ خود بھی استعمال کرتا ہے ، یا ارسطو کی تشفی ہوجاتی اور وہ یہ سمجھتا کہ اگر اعیان و اشیا کی نسبت کو صحیح طور پر سمجھنا ہے تو یہ ضروری نہیں کہ اس قسم کے انداز بیان کو قطعاً ترک کردیا جائے ۔

عین ثابت کے متعلق اکثر فلاسفہ کا خیال ہے کہ یہ صرف ہمارا تعقل (۱۳) یا مشعور (۱۴) ہوتا ہے، مگر ارسطو ان فلاسفہ میں سے نہیں ہے ۔ یہ اعتراض دراصل افلاطون اپنے مکالمہ پرمینڈیز (۱۵) میں نوجوان سقراط کی زبانی کراتا ہے ۔ پرمینڈیز اس اعتراض کا صرف ایک سوال سے خاتمہ کر دیتا ہے: ''کیا یہ لاشئے کا شعور ہے ؟،، اگر یہ لاشئے کا شعور ہے تو ہم کو ماننا پڑے گا کہ علوم طبیعیہ ، جو محض ایسے اوصاف و خواص سے بحث کرتے ہیں جو بہت سے افراد میں مشترکہ ہوتے ہیں ، محض ہمارے اذہان کے لہو و لعب ہیں ، اور ایسے حقایق سے بحث کرنے کا ہرگز دعوی نہیں کرسکتے جن کا ہمارے اذہان سے علیحدہ وجود ہو ۔ بہرکیف ، ارسطو کو اس امر سے انکار نہیں ہے کہ صور یا اشیا کی اعیان ثابتہ ہمارے اذہان سے علیحدہ اپنا مستقل وجود رکھتی ہیں ۔ لیکن اس کے نزدیک اشیا میں دو طرح کے خواص ہوتے ہیں ، اول اصلی (۱۶) مثلاً انسانیت ، دوسرے وصفی (۱۷) مثلاً بڑائی ، سفیدی ، دانائی وغیرہ ۔ دوسری قسم کے خواص کا وجود صرف اس حد تک حقیقی ہوتا ہے جس حد تک یہ پہلی قسم کے خواص کے ساتھ

---

(۱۳) Conception (۱۴) Notion (۱۵) *Parmenides*
(۱۶) Substantial (۱۷) Attributive

پائے جاتے ھیں ۔ خواص اصلی یعنی صور کے متعلق اس کی یہ رائے تھی کہ ھم ان کو ان اشیا سے جن سے یہ مخصوص ھوتے ھیں صرف اپنی بول چال میں جدا کرتے ھیں ۔ ھر شئے اپنی علیحدہ 'صورت' رکھتی ھے مثلاً انسان بھی اپنی علیحدہ صورت رکھتا ھے اور یہ اس کی ''روح'' ھوتی ھے ۔ انسان کا جسم (روح سے یعنی اس اصول زندگی سے قطع نظر جس کی بنا پر یہ عالم وجود میں آیا ھے اور جو ان افعال و اعمال کا ذمہ دار ھوتا ھے جن کی بنا پر اس کو جسم کہہ سکتے ھیں) ''صورت'' کے مخالف ھوتا ھے ۔ یہ ''مادہ'' (۱۸) ھے ۔ جب چند چیزیں ایک ھی ''نوع'' (۱۹) یا قسم (۲۰) کی ھوتی ھیں (ارسطو یہاں وھی لفظ استعمال کرتا ھے جس کا ھم اب تک ''صورت'' (۲۱) سے ترجمہ کرتے آئے ھیں) تو بحیثیت فرد نوع ان میں سے کسی ایک چیز کے متعلق کوئی ایسا مستقل دعویٰ نہیں کیا جاسکتا جو دوسرے فرد کے متعلق نہ کیا جاسکتا ھو ۔ اس قسم کے دعووں میں جو محمول (۲۲) ھوتے ھیں وہ متعدد افراد پر صادق آسکتے ھیں اور ان کو وہ کلی (۲۳) کہتا ھے جس کا عکس جزئی (۲۴) ھے ۔ اس لیے افلاطون کے ''مثل'' ھوں یا ارسطو کے ''صور''، یا اور کوئی شئے جو ان محمولات کے مطابق ھو، ھم ان کو ''کلی'' کہتے ھیں ۔

ارسطو کے نزدیک صرف اسی عالم آب و گل میں ایک نوع کے بہت سے افراد ھوتے ھیں ۔ اس کی وجہ یہ ھے کہ چاند سے نیچے جتنے اجسام ھیں وہ عناصر اربعہ یعنی آتش و آب و خاک و باد کی ترکیب سے بنے ھیں ۔ ان کے عناصر تسلیم کرنے کا باعث ایپیڈوکلیز (۲۵) ھے جو پانچویں صدی قبل مسیح میں ایک نہایت با اثر فلسفی گزرا ھے ۔ یہ صقلیہ (سسلی) کا باشندہ تھا ۔ اس کے متعلق مشہور ھے کہ اس نے اپنے آپ کو کوہ ایٹنا کے دھانے میں ڈال دیا تھا اور اس فعل سے اس کی غرض یہ تھی کہ ایسے غیاب کامل سے لوگ یہ سمجھ لیں کہ وہ

---

(۱۸) Matter (۱۹) Species (۲۰) Kind (۲۱) Form
(۲۲) Predicate (۲۳) Universal (۲۴) Particular
(۲۵) Empedocles

مرے بغیر دیوتاؤں کی صحبت میں منتقل ہوگیا ہے۔ انہیں عناصر اربعہ کی ترکیب سے (بہ اختلاف کم و کیف) چہار اوصاف اصلی(۲۶) یعنی گرمی اور اس کا عکس سردی، تری اور اس کا عکس خشکی بنے ہیں۔ انہیں عناصر سے بہ اختلاف کم و کیف کل اجسام بنے ہیں اور چونکہ یہ ایک دوسرے کے مخالف ہیں اس لیے جو اجسام ان سے بنے ہیں وہ پائدار نہیں ہوسکتے اور ان کا فانی ہونا لازمی ہے۔ اسی لیے افراد بہ کثرت ہوتے ہیں جن کے ذریعے سے افراد تو نہیں لیکن انواع بقائے دوام حاصل کرتی ہیں۔ دنیا کی ہر شئے دانستہ یا غیر دانستہ بقائے دوام (۲۷) ہی کے حصول کی کوشش کرتی ہے۔ کائنات کے اعلیٰ طبقات میں کوئی جرم اس مادہ کا بنا ہوا نہیں ہے۔ ان طبقات کے اجسام اس سے بالکل علیحدہ اور اعلیٰ قسم کے مادہ کے بنے ہوئے ہیں جس کو عنصر خامس (۲۸) کہتے ہیں۔ جو جسم اس عنصر سے بنا ہوتا ہے وہ لافانی ہوتا ہے۔ یہ اپنی نوع کا یک و تنہا فرد ہوتا ہے۔ اس کو اپنی قسم کے اور افراد پیدا کرکے بقائے دوام حاصل کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

مندرجہ بالا خلاصے سے یہ بات واضح ہوجائے گی کہ ارسطو کی توجہ نامیاتی زندگی کے مظاہر کی طرف خاص طور پر مبذول تھی اور ان ہی مظاہر کے ذریعے سے اس نے آسمانوں کی ابدی دوری حرکت کی توجیہ کرنی چاہی تھی۔ حرکت کا سبب جب تصادم ہوتا ہے، جیسا کہ غیر ذی روح اشیا میں ہوا کرتا ہے، تو متصادم جسم کی حرکت لازماً کسی دوسرے جسم کے تصادم کا نتیجہ ہوگی اور علی ہذا لقیاس یہ سلسلہ لامتناہی ہوگا۔ لیکن ذی روح اجسام میں ہم ایک دوسری قسم کی حرکت پاتے ہیں۔ افلاطون نے ذی روح جسم ہی کو مبدائے حرکت قرار دیا تھا لیکن ارسطو کے نزدیک ذی روح اجسام صحیح معنی میں خود بخود حرکت نہیں کرتے۔ ان کی حرکت کی ایک خارجی علت ہوتی ہے جو ان کو دھکیل کر نہیں بلکہ ان کی خواہشوں کو

---

(۲۶) Fundamental qualities (۲۷) Immortality

(۲۸) Fifth Element ('quintessence')

هیجان میں لا کر عمل کرتی ہے اور اس کے لیے یہ قطعاً ضروری نہیں کہ یہ خود متحرک ہو، کیونکہ ممکن ہے ایسی شئے کی خواہش ہو جو اس سے متاثر نہ ہو یا اس سے بالکل بے خبر ہو۔ اس لیے بالآخر ہر قسم کی حرکت کی کسی ایسے حرکت دینے والے سے توجیہ کرنی پڑتی ہے جس کو اس کے علاوہ کوئی حرکت میں لانے والا نہیں ہوتا اور جو ذی روح اجسام میں ایک طرح کی خواہش پیدا کر کے انہیں حرکت دیتا ہے۔ اس لیے ارسطو کے نزدیک "جس شئے سے دنیا کا کاروبار چل رہا ہے وہ محبت، محض محبت، ہے"۔ وہ حرکت دینے والا جس کو کوئی اور شئے حرکت نہیں دیتی خدا ہے۔ خدا رحیم و کریم ہے، وہ عالم کو اس طرح سے حرکت دیتا ہے جس طرح سے معشوق عاشق کو۔ لیکن وہ محبت جو اور تمام اشیا کو خدا کی طرف کھینچتی ہے اس پر عمل نہیں کرتی۔ اس قسم کی ذات سے جو خود کامل ہے اور کسی شئے کی محتاج نہیں جس قسم کی فعلیت منسوب کی جاسکتی ہے وہ علم ہے، اور جو معروض علم اس کی شان کے خلاف نہیں ہوسکتا وہ خود اس کے لیے اپنی ابدی اور کامل فطرت کا علم ہے۔ خدا کائنات کا خالق نہیں ہے کیونکہ یہ تو خود ابدی ہے، نہ وہ اس کی روح ہے، بلکہ وہ ایسی کامل ذات ہے جس کی نقل و تقلید کی اس کو آرزو رہتی ہے اور جہاں تک ممکن ہوتا ہے یہ اس کی نقل اتارنے کی کوشش کرتی ہے۔

ایسی اشیا کے بارے میں جو قدیم نہیں ہیں (مثلاً آسمان، جو ارسطو کی نظر میں قدیم ہیں) بلکہ جن میں ناقص سے کامل کی طرف وہ تغیر ہوتا رہتا ہے جس کو ہم ترقی کہتے ہیں ارسطو ہمیشہ ان کے اولین مدارج کی علت کو لیتا ہے اور اس سے نتیجہ نکالتا ہے کہ اب ان سے کیا نتائج مرتب ہوں گے۔ اس کو عموماً غایتیات (علم الغایت)(۲۹) کہتے ہیں، یعنی اس میں اشیا کی غایت یا علت غائی(۳۰) کی توجیہ کی جاتی ہے۔ حیوانات کی علت غائی وہ یہ نہیں قرار دیتا کہ یہ انسان کے لیے مفید ہیں بلکہ اس کے نزدیک ان کا اپنی نوع کے اعتبار سے کمال کو پہنچنا ان کی علت غائی ہے۔ ارسطو علت (۳۱) کی چار قسمیں

Cause (۳۱) Final Cause (۳۰) Teleology (۲۹)

بیان کرتا ھے : مادی (۳۲) ، صوری (۳۳) ، فعلی (۳۴) ، غائی (۳۵) - چناں چه اگر ھمیں کسی مکان کے وجود کی توجیه کرنی ھو تو اول تو ھمیں اینٹ ، پتھر وغیرہ کا ذکر کرنا ھوگا جس سے یه بنا ھے ، اس کے بعد اس صورت کا جو اس کو دی گئی ھے ، اس کے بعد معمار کا جس نے اینٹ پتھر کو اس طرح سے ترتیب دیا اور پھر اس غرض و غایت کا جس کے لیے یه تعمیر کیا گیا ، یعنی اس میں رھنے والوں کے باد و باراں سے محفوظ رکھنے کا - لیکن جب ذرا غور سے دیکھا جاتا ھے تو پہلی علت کے علاوہ باقی تین علتیں ایک ھی معلوم ھوتی ھیں ، کیونکه معمار صرف اس حد تک مکان کی علت ھوا ھے که اس کے ذھن نے مکان کا نقشه پیدا کیا اور اس کے ھاتھوں نے اس کو تعمیر کیا - علاوہ ازیں مکان سے ایک خاص قسم کی حفاظت مقصود ھوتی ھے (مثلاً اس سے ایسی حفاظت تو مقصود نہیں ھوتی جیسی که خیمه سے حاصل ھوسکتی ھے) جس کے لیے وہ چیزیں موزوں ھوتی ھیں جن سے اس کی تعمیر ھوتی ھے - لہذا ، علت فعلی و غائی دونوں علت صوری ھی کے پہلو ھیں -

لہذا ، اس تقسیم اربعه سے بھی محض اس اصلی امتیاز کی تائید ھوتی ھے که تمام فانی اشیا میں دو جزو اھم ھوتے ھیں : اول ''مادہ'' (۳۶) جس میں صورت قبول کرنے کی صلاحیت ھوتی ھے ، اور دوسرے ''صورت'' (۳۷) جس کی بنا پر ھم کسی خاص شئے کو کسی قسم یا نوع سے منسوب کرتے ھیں - (اس مقام پر یه بات یاد رکھنی چاھئے که ''صورت'' ، ''قسم'' ، ''نوع'' ایک ھی یونانی لفظ کا ترجمه ھیں) - کوئی سی شئے جو خود اپنی ایک صورت یا مخصوص نوعیت رکھتی ھے ، کسی دوسری شئے کے مادہ یا مواد کا کام دے سکتی ھے - (مثلاً سنگ مرمر ، مجسمه کے لیے) - ھم کو مادہ محض کبھی نہیں مل سکتا ، کیونکه بغیر صورت کے یه محض لاشئے ھوگا - اس کے برعکس

---

(۳۲) Material　(۳۳) Formal　(۳۴) Efficient　(۳۵) Final
(۳۶) Matter　(۳۷) Form

خدا محض صورت ہی ہے* اور مادہ سے بالکل مبرا ہے ، کیونکہ اس کی حیات کامل میں کوئی استعداد بالقوہ (۳۸) نہیں ہے جس کو ہم علم کی اس روحانی فعلیت سے ممتاز کرکے جو اس کا خاصہ ہے مادہ کہہ سکتے ہیں۔ ارسطو کے نزدیک یہ علمی فعلیت بھی ایسی شئے ہے کہ جس کو ہم بلا خوف مغالطہ خدا سے منسوب کرسکتے ہیں اور اس کو وہ انسان کے لیے بہترین فعل قرار دیتا ہے۔ اس لیے وہ اپنی کتاب ''اخلاقیات''(۳۹) میں کہتا ہے کہ علم کی مقدس زندگی میں انسان کی شریف ترین قوت پایۂ تکمیل کو پہنچتی ہے جو انسان کو زمین کی تمام دوسری مخلوقات سے ممتاز کرتی ہے اور جس میں اس کو بہترین سعادت نصیب ہوتی ہے۔ چوں کہ انسان میں فطرت حیوانی اور عقل خالص دونوں ایک ساتھ جمع ہوتے ہیں اس لیے وہ مسلسل ایسی زندگی نہیں گزار سکتا ۔ پس سعادت انسانی (۴۰) میں اجتماعی و شہری فضائل کے حصول کو بھی دخل ہوتا ہے ۔ اس میں شک نہیں کہ انسان بالطبع عمرانی واقع ہوا ہے ، وہ ہمیشہ کسی نہ کسی قسم کی معاشرت میں زندگی بسر کرتا ہوا پایا گیا ہے خواہ یہ معاشرہ محض شوہر ، بیوی اور بچوں ہی پر کیوں نہ مشتمل ہو لیکن جس قسم کی زندگی کو ارسطو بہترین زندگی کہتا ہے وہ اس کے نزدیک صرف متمدن اقوام میں آزاد شہریوں(۴۱) ہی کو حاصل ہوسکتی ہے ، اور جہاں تک اس کو علم ہے اس قسم کی قوم میں مجتمع ہونے کی قابلیت صرف یونانی نسل کے لوگوں میں پائی گئی ہے ۔

اس قسم کی قوم کے لیے بہترین نظام حکومت کیا ہوگا ؟ اپنی کتاب ''سیاسیات'' (۴۲) میں ارسطو اس سوال کی تحقیق کرتا ہے ۔ اگرچہ خود اس کے ایک شاگرد ، یعنی اسکندراعظم ، سے دنیائے یونان کے لیے ایک نیا دور شروع ہوجاتا ہے اور قدیم شہری حکومتیں بڑی بڑی سلطنتوں کے ماتحت ہوکر رہ جاتی ہیں مگر ارسطو کو اس انقلاب کا

---

* متکلمین اسلام خدا کو صورت اور مادہ (ہیولیٰ) دونوں سے منزہ مانتے ہیں اور یہی صحیح بھی ہے ۔

(۳۸) Unrealized capacities (۳۹) *Ethics* (۴۰) Human happiness
(۴۱) Free citizens (۴۲) *Politics*

اندازہ نہیں ہے - وہ ہنوز متمدن حکومت کو ایک چھوٹی سی آزاد جمہوریت ہی سمجھتا ہے جو ایک شہر اور اس کے گرد و نواح کے علاقہ پر حکومت کرتی ہے اور اس قدر بڑی نہیں ہوتی کہ اس کے کل شہری ذاتی طور پر امور عامہ میں حصہ نہ لے سکتے ہوں - اس غرض کے لیے ان کو فرصت کیوں کر ملے؟ غلامی کے دستور سے ، کیونکہ ارسطو کی رائے میں بعض لوگ طبعاً حکومت خود اختیاری (۴۳) کے ناقابل ہوتے ہیں - اس کے نزدیک بعض قوم کی قوم میں یہ نا اہلیت پائی جاتی ہے جس کا اظہار اس طرح سے ہوتا ہے کہ جب ان کو اپنی حالت پر چھوڑ دیا جاتا ہے تو وہ اپنے اوپر ایک خود مختار و مطلق العنان حاکم کو مسلط کرلیتے ہیں اور کل قوم اس کی غلامی کرتی ہے - آزاد جمہوریتوں میں سیاسی مساوات حقیقی مساوات کے مطابق ہونی چاہئے - اگر قوم کے کسی فرد کو خدائے تعالیٰ نے کوئی فضلیت عطا فرمائی ہو تو باقی قوم اس کی اطاعت کرے - دولت کا فرق بھی نظر انداز نہ کیا جائے - افلاطون کی اس رائے سے کہ حکمراں جماعت ذاتی ملکیت سے محروم رہے ارسطو کو اتفاق نہیں ہے - افلاطون کی نظر میں جو غایت تھی ، یعنی اس ضرب المثل کی تکمیل کہ دوستوں میں ہر شئے مشترکہ ہوتی ہے ، وہ ارسطو کے نزدیک اس قسم کی تدبیر سے حاصل نہیں ہوسکتی - یہ سچ ہے کہ جب دوستی گہری اور محبت قلبی ہوتی ہے تو ایک دوست دوسرے دوست کی چیز کو اس طرح سے استعمال کرسکتا ہے کہ گویا یہ خود اس کی ہے - لیکن یہ بالکل مختلف امر ہے کہ ایک شئے دو آدمیوں میں اس طرح سے مشترک ہو کہ ان میں سے ہر ایک اس کا اسی طرح مالک ہو جس طرح کہ دوسرا ، کیونکہ اس قسم کے مشترکہ استعمال سے نہ تو کسی قسم کی باہمی دوستی کے معنی نکلتے ہیں نہ اس سے کسی قسم کی محبت پیدا ہوسکتی ہے - اس لیے ارسطو کے نزدیک اگر ایک شہری دوسرے سے زیادہ دولت مند ہو تو کوئی حرج نہیں ہے - اس کے نزدیک جن لوگوں کے پاس دولت ہوتی ہے ان کو ایک طرح کی قوت حاصل ہوتی ہے ،

Self-government (۴۳)

اور اس قوت سے یہ لوگ ایسے مراتب پر فائز ہوتے ہیں جہاں سے کہ یہ اپنے آپ کو کنگالوں اور ناداروں کی دست برد سے محفوظ رکھ سکتے ہیں - لیکن یہ مراتب ایسے نہیں ہوتے کہ ان پر فائز ہو کر اپنے غریب شہری بھائیوں کو عاجز و پریشان کیا جائے -

مختلف قسم کے حقیقی فرق کو اس طرح سے قرار واقعی طور پر تسلیم کر کے ارسطو حکومت کا قاعدہ کلیہ یہ بیان کرتا ہے کہ ہم مرتبہ شہری باری باری حکومت کریں اور محکوم ہوں - افلاطون کی طرح سے اگر ارسطو حکومت فلاسفہ کے ہاتھ میں دینا نہیں چاہتا تو اس کے یہ معنی نہیں ہیں - کہ وہ فلسفہ کے فوائد کو اس قدر مہتم بالشان نہیں جانتا ، بلکہ اس کے نزدیک کردار انسانی (۴۴) سراپا عالم تغیر و تحول سے متعلق ہے جو حادث ہے اور اس لیے اعلیٰ قسم کے فلسفہ کو اس سے کوئی بحث نہیں کیوں کہ یہ قدیم (۴۵) اور غیر متغیر (۴۶) چیزوں سے بحث کرتا ہے - اسی لیے وہ حیات فکر و حیات عمل یا فلسفی اور دنیا دار میں ایسا قریبی تعلق پیدا نہیں کرتا جیسا کہ ہم کو افلاطون کے یہاں نظر آتا ہے - افلاطون وحدت اشیا پر بہت زور دیتا ہے ، یعنی وہ صرف ان اوصاف کا لحاظ کرتا ہے جو اشیا میں مشترک ہوتے ہیں - ارسطو کو اس بارے میں اس سے اختلاف ہے - اس کے نزدیک اختلافات کا نظر انداز کرنا ، جو اس قدر اہم اور حقیقی ہوتے ہیں ، سخت غلطی ہے - وہ صرف اختلافات و فروق ہی پر زور دیتا ہے - اس کے نزدیک علم کا ہر بڑا شعبہ اپنے علیحدہ اصول رکھتا ہے اور ان اصولوں میں اس کا اور کوئی شعبہ شریک نہیں ہوتا - اس میں شک نہیں کہ ایسے اصول بھی ہوتے ہیں جو کل شعبوں میں یکساں طور پر مسلم ہیں - مثلاً اصول تناقض (۴۷) جس کی رو سے ایک شئے کے متعلق ایک ہی وقت میں ایک دعوی کا صحیح اور باطل ہونا جمع نہیں ہوسکتا - لیکن ایسے اصولوں سے ہم کسی شعبہ میں بھی یقینی

---

(۴۴) human Conduct eternal (۴۵) immutable (۴۶)

(۴۷) Principle of Contradiction

اور قطعی علم حاصل نہیں کرسکتے ۔ موضوع کی خاص نوعیت کا لحاظ رکھنا ضروری ہوتا ہے ۔ اس طرح سے علم کے مختلف شعبوں کے دائرے محدود کرکے ، اور ہر دائرے میں جس قدر میدان علم آتا ہے اس کا نقشہ کھینچ کر ، ارسطو نے ترقیٔ علوم کے لیے بڑا کام انجام دیا ۔ دوسری طرف ، ارسطو نے اس امر پر زور دیا کہ علوم کے مطالعہ سے پہلے متعلم کو ان کی عام شرائط اور ان کے طریق تحقیق کا مطالعہ کرنا چاہئے جن کے مطابق ہر شعبہ میں نتائج مرتب ہوتے ہیں اور جو تمام علوم میں مستعمل ہیں ۔ اس طرح سے وہ منطق کا بانی ہوا جو یورپ میں صدیوں تک فلسفیانہ تعلیم و تربیت کی بنیاد رہی ہے ۔

اس نے ایک معمولی طریق استدلال سے بہت ہی تفصیل کے ساتھ بحث کی ہے ۔ اسی وجہ سے اس طریق کو گذشتہ زمانے میں ہرقسم کے صحیح استدلال کا معیار سمجھا جاتا تھا ، حالانکہ یہ امر بہت ہی مشکوک ہے کہ واقعتاً ایسا ہے یا نہیں ۔ اس کو ''قیاس'' (۴۸) کہتے ہیں ۔ یہاں ہم قیاس کی وہی مثال نقل کرتے ہیں جس کو ارسطو سب سے زیادہ مکمل خیال کرتا تھا ۔ ''جن حیوانات میں قوت استدلال ہوتی ہے صرف وہی ظریف طبع ہوسکتے ہیں ۔ صرف بنی نوع انسان میں قوت استدلال ہوتی ہے اس لیے صرف بنی نوع انسان ہی ظریف طبع ہوسکتے ہیں'' ۔ لیکن قیاس کی اور بہت سی اقسام ہیں جن میں استدلال تو ایسا ہی ہوتا ہے لیکن قضایائے متعلقہ کے ''موضوع'' (۴۹) و ''محمول'' (۵۰) میں ایسی مطابقت نہیں ہوتی ۔ یہاں ہم یہ بتائے دیتے ہیں کہ قیاس ایسا طریق استدلال ہے جو گفتگو میں طبعاً مسلم ہوتا ہے ۔ ایتھنز کے زیرک و تیز طبع لوگ اسے دھوکے کے طور پر استعمال کرتے ہیں ۔ ایک شخص دوسرے سے دو دعوی تسلیم کرالیتا تھا اور پھر ان سے ایسا نتیجہ نکالتا تھا جو دونوں دعووں کے ملانے سے نکلتا لیکن جس کو حریف ویسے تسلیم نہ کرتا ۔ اس استدلال میں اگر وہ دیانت سے کام نہ لے تو کسی حد کو مبہم معنی میں استعمال کرسکتا ہے ، یا اگر استدلال

Syllogism (۴۸) Subject (۴۹) Predicate (۵۰)

طویل ہو تو وہ غیر معلوم طور پر اپنی بنائے استدلال بدل سکتا ہے۔ اس قسم کے دھوکوں کو ارسطو نے ''مغالطات،، (۵۱) کی صورت میں ظاہر کیا ہے جو آج تک منطق کی کتب درسیہ میں چلے آتے ہیں۔

بیکن اپنے ایک مضمون کے نہایت ہی دلچسپ اور شگفتہ حصہ میں لکھتا ہے کہ جب وحشی اقوام کے حملوں کے طوفان نے رومی سلطنت کو تہہ و بالا کیا تو علوم انسانی کا جہاز اس طوفان میں تباہ ہوگیا۔ ارسطو اور افلاطون کے فلسفے لکڑی کے ہلکے تختوں کی طرح زمانے کی موجوں میں بچ گئے اور دیگر یونانی فلاسفہ کی تصانیف وزنی اور ٹھوس چیزوں کی طرح سے غرق ہوگئیں۔ ان سے غالباً اس کی مراد فلاسفۂ سالماتیت (۵۲) کی تصانیف ہیں۔ ان میں سب سے مشہور دیما قریطوس (۵۳) ہوا ہے۔ یہ سقراط کا ایک نوعمر معاصر تھا۔ اس کا بھی افلاطون کی طرح سے یہ خیال تھا کہ عالم کی اصل اور ابدی حقیقت معروض حواس نہیں بلکہ معروض فہم ہوتی ہے لیکن وہ اس حقیقت کی ماہیت افلاطون سے بالکل مختلف سمجھتا ہے۔ اس کے نزیک یہ سالمات پر مشتمل ہے جوناقابل تقسیم ہے (لہذا سالمات ناقابل فنا اور اس قدر چھوٹے اجسام ہوتے ہیں کہ ان کو ہم اپنے حواس سے معلوم نہیں کرسکتے یہ صورت و شکل میں ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں جس کی بنا پر وہ افلاطون کی طرح سے اپنے حقائق اصلیہ کو ,,مثل،، یا ,,صور،، کہتا ہے) اور خلا میں ادھر سے آدھر حرکت کرتے پھرتے ہیں۔ فلاسفۂ ایلیا خلا کے وجود ہی کو ناقابل تصور کہتے تھے اور اسی بنا پر ان کو حرکت کے واقعی اور حقیقی ہونےسے انکار تھا کیونکہ حرکت بغیر خلا کے ناممکن معلوم ہوتی تھی۔ اس لیے وہ مختلف اعمال و تغیرات کی اس کے علاوہ اور کوئی توجیہ نہ کرسکتے تھے کہ یہ محض فریب نظر ہیں۔

اس کے برعکس موجوہ زمانے میں تاریخ طبیعات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جو نظریہ مادہ کی ایسی اکائیاں مانتا ہے جن کو دیماقریطوس

(۵۱) Fallacies (۵۲) Atomists (۵۳) Democritus

سالمات کہتا ہے (مادہ کی ناقابل تقسیم اکائی کے تصور کرنے میں جو دقت بھی پیش آئے) وہ بہت ہی مفید نظریہ ہے کیونکہ اس سے لاتعداد طبیعی اعمال کی توجیہ ہوسکتی ہے اور ہم کہہ سکتے ہیں کہ گو سالمات خود تو غیر متغیر ہوتے ہیں لیکن ان کے باہم ملنے اور جدا ہونے سے مختلف قسم کے تغیرات پیدا ہوتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ گو ارسطو دیماقریطوس کے علم و کمال کا بہت احترام کرتا تھا مگر یہ اسی کا اثر تھا کہ یہ نظریہ اختیار نہ کیا جاسکا ہے۔ لیکن نظریۂ سالماتیت کو چونکہ غایتی نقطۂ نظر (۵۴) سے انکار تھا یعنی اس نظریۓ کے مطابق مظاہر فطرت کی اصلی توجیہ یہ نہیں تھی کہ دنیا میں ہر شے اپنی بہترین اور سب سے زیادہ مکمل حالت تک پہنچنے کی کوشش کررہی ہے اس بنا پر بیکن نے اس کو ارسطو کے قاعدے پر ترجیح دی ہے۔ اس بارے میں تو اس کو بھی ارسطو سے اتفاق ہے کہ یہ نظریہ نظام عالم سے قطعاً بے اعتنائی برتتا ہے، کیونکہ دنیا میں ایسی پیچیدہ اور دقیق صنعت کے نمونے بھی ملتے ہیں جن کی محض یہ کہہ دینے سے کوئی اطمینان بخش توجیہ نہیں ہوتی کہ یہ سالمات کا مجوعہ ہے جو یونہی اتفاقاً جمع ہوگئے ہیں۔ بیکن کو اس خطرے کا بہت اچھی طرح سے احساس ہے کہ اگر ہم اپنی تحقیقات کا اغراض فطرت سے آغاز کریں گے تو بہت ممکن ہے کہ ہم سے اس کا اندازہ کرنے میں غلطی ہوجائے۔ اس انگریز فلسفی نے ارسطو پر سالماتیوں کو جو ترجیح دی اس کا یہ نتیجہ ہوا کہ بعد میں رفتہ رفتہ علمائے طبیعات نے نظریۂ سالمات کو زندہ کرلیا اور اس سے مفید نتائج مرتب ہوئے۔

لیکن قدما میں سے افلاطون یا ارسطو کسی نے بھی (جو خود دیماقریطوس کے بعد اپنے عہد کے سب سے بڑے فلاسفر گزرے ہیں) نظریۂ سالمات کی قدر نہ کی۔ ارسطو کے انتقال کے بعد جو دوصدیاں گزریں ان میں ریاضیات و ھئیت میں بڑی ترقیاں ہوئیں۔ ان میں اقلیدس (۵۵) اریٹاستھینز (۵٦) ارقمیدوس (۵۷) ھبریقس (۵۸) جیسے مشہور

(۵۴) Teleological point of view (۵۵) Euclid
(۵٦) Eratosthenes (۵۷) Archimedes (۵۸) Hipparchus

و نامور لوگ گزرے ھیں۔ اقلیدس کی کتاب ،، اقلیدس،، دوھزار سال تک ھندسہ کا دستور رھی ھے۔ اریٹاستھینز وہ شخص ھے جس نے جسامت زمین کے معلوم کرنے کا قاعدہ سب سے پہلے استعمال کیا ھے۔ ارقمیدوس نے بیرم کا اصول دریافت کیا ھے۔ ھبریقس کو علم ھئیت کا موجد کہتے ھیں۔ لیکن ان اکابر کی تحقیقات ایسے میدان سے متعلق تھیں جہاں کہ سالمات کے مادی نظریہ کی امداد کی کوئی خاص ضرورت نہ تھی۔ بلاشبہہ اس زمانے میں ایک فلسفی گروہ نے اس کو اپنے فلسفہ کا اصول اساسی قرار دیا تھا۔ لیکن اس گروہ کو اس نظریہ سے جو دلچسپی تھی اس کا باعث یہ نہیں کہ وہ اس کو علمی اعتبار سے مفید جانتے تھے بلکہ یہ لوگ عالم میں حکومت ربانی (۵۹) کے مخالف تھے اور اس کو سب سے بڑی خرابی سمجھتے تھے کیونکہ ان کے نزیک یہ انسان کے دل میں موت و حشر کا خوف پیدا کردیتی ھے۔ اس میں شک نہیں کہ حال میں سائنس دانوں نے مادے کی سالماتی ساخت کے ساتھ خدا کی خدائی کے اعتقاد کو بھی ملالیا ھے لیکن اس کے ساتھ ھی وہ یہ بھی کہتے ھیں (جیسا کہ ان میں سے ایک سائنس‌داں جیمس کلارک میکسول (۶۰) نے بیان کیا ھے) کہ سالمات مصنوعی چیزیں ھیں اور یہ کہ دنیا میں ایسی غیر مادی چیزیں بھی ھیں جو قطعاً سالمات کی بنا پر نہیں ھیں۔ اس کے برعکس قدیم زمانے کے سالماتی یہ کہتے تھے کہ سالمات قدیم ھیں اور دنیا میں کوئی ایسی شئے نہیں ھے جو سالمات کا مجموعہ نہ ھو، ماسوائے اس خلا کے جس میں سالمات گھومتے پھرتے ھیں۔ فلاسفہ کے جس گروہ نے مذھب کی مخالفت میں نظریۂ سالمات کو اختیار کیا تھا وہ فلاسفۂ ابیقوریہ (۶۱) کا گروہ تھا۔

لفظ ،، ابیقوری،، بہت ھی جلد عیاش (۶۲) کے مرادف ھوگیا۔ مگر اس کی وجہ یہ تھی کہ عیاش اپنی عیاشی میں اصول ابیقوریہ کی آڑ لیتے تھے کیونکہ ابیقوریہ کے نزدیک خیر عظمیٰ (۶۳) لذت (۶۴) ھے اور صرف اس کے حصول میں مساعی و سرگرم ھونا قرین دانشمندی

---

(۵۹) Divine Government — (۶۰) James Clerk Maxwell
(۶۱) Epicureans — (۶۲) Sensualist — (۶۳) Chief good — (۶۴) Pleasure

ہے - خود اس گروہ کے بانی ابی قورس (٦٥) (پیدائش سنہ ۳۴۱ ق‌م، انتقال، سنہ ۲۷۰ ق‌م) کی ذاتی سیرت اور تعلیم کا وہ لوگ بھی احترام کرتے تھے جو اس کے فلسفہ کی علی‌الاعلان مخالفت کرتے تھے - اس کے حقیقی متبعین کے قول و فعل سے یہ ہرگز ثابت نہیں ہوتا کہ وہ عیاش ور نفس پرستی کی زندگی کو خیر عظمیٰ کے حصول کا بہترین ذریعہ خیال کرتے تھے - گو اس سے انکار نہیں ہوسکتا کہ عموماً ایسا شخص اپنے لیے زیادہ سے زیادہ مقدار لذت، کم از کم مقدار الم کی حاصل کرے گا، خود ابی‌قورس کی طرح اپنی زندگی اعتدال و عزت کے ساتھ گزارے گا، جس کے گرد ہمدرد دوست ہوں گے، جو اپنے آپ کو پریشان کن فرائض اور محنت طلب مطالعوں سے بچاتا ہوگا اور حشر و نشر کے خوف کو دل میں جگہ نہ دے گا- لیکن اس سے بھی انکار نہیں ہوسکتا کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ عیاش کی زندگی ہی میں بہترین لذت نصیب ہوسکتی ہے تو سچے ایپقوری کو اس کے مقابلے میں یہ ثابت کرنا مشکل ہوجائے گا کہ اس زندگی میں سب سے زیادہ لذت نصیب ہوتی ہے جس کو دنیا متفقہ طور پر مسلک نیکاں کہتی ہے-

ایپقوری فرقہ کا شروع ہی سے ایک فرقہ مخالف تھا جو اس کی طرح سے چوتھی صدی قبل مسیح کے ختم پر وجود میں آیا تھا- یہ اپنے بانی زینو (٦٦) کے نام سے مشہور نہیں ہے بلکہ زینو ایتھنز میں جس رنگین چھت کے نیچے درس دیا کرتا تھا اس کی مناسبت سے یہ فرقہ ,, رواقیہ ،، (٦٧) کہلاتا ہے- اس فرقہ کے نزدیک راس الفضایل لذت نہیں بلکہ فضیلت (٦٨) ہے - یہہ دو متضاد و مخالف نظرئے ان ممالک میں صدیوں تک رائج رہے ہیں جو سن عیسوی کی ابتدا میں سلطنت روم کا قلب تھے - ایتھنز آنے پر جن فلاسفہ سے سینٹ پال (٦٩) کا مقابلہ ہوا تھا وہ ایپقوریہ اور رواقیہ فرقوں ہی کے لوگ تھے- ان دونوں فرقوں کا اصل موضوع بحث گذشتہ فلاسفہ کی طرح سے عالم کی اصل حقیقت معلوم کرنا نہیں ہے بلکہ ان کا موضوع بحث یہ ہے کہ کس قسم کی

---

(٦٥) Epicurus (٦٦) Zeno (٦٧) Stoic (٦٨) Virtue (٦٩) Apostle Paul

زندگی گذارنے سے انسان کی آرزوئے مسرت پوری ہوسکتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ چونکہ رواقیہ کے نزدیک فطرت کے مطابق زندگی گذارنا بہترین طریق زندگی ہے اس لیے وہ نظام عالم کو بہت ہی بلند مرتبہ دیتے ہیں، کیونکہ اس میں ہر انسان اپنی ایک جگہ رکھتا ہے جو اس کے لیے اس کی اٹل قسمت بلکہ تقدیر الٰہی مقدر کردیتی ہے۔ اس جگہ اور اس کے تغیرات و حوادث کو خوش خوش قبول کرنے ہی میں راز طمانیت پنہاں ہے۔ لیکن رواقیہ کے نزدیک بھی ذہنی و علمی شغل کا وہ مرتبہ نہیں ہے جو اس کو افلاطون اور ارسطو کی نظر میں حاصل تھا۔ ان کے یہاں یہ محض اخلاقی ارتقاع (۷۰) کا آلہ رہ جاتا ہے اور ابیقوریہ کے یہاں تو یہ صرف اس حد تک مفید ہے کہ اس سے اوہام کے خوف رفع ہوتے ہیں اور یہ انسان کو مذہب کے پنجہ سے نجات دلاتا ہے۔ اس وجہ سے مشہور ابیقوری شاعر لیوسر سیوش (پیدائش سنہ ۹۶ ق‌م انتقال سنہ ۵۵ ق‌م) اس کے بانی ابیقورس کو دیوتا کہلانے کا مستحق سمجھتا ہے۔ اگر اس کے اس فائدہ سے قطع نظر کرلیا جائے تو یہ ان کے نزیک محض علمی تفریح رہ جاتا ہے اس لیے ہم کو یہ دیکھ کر مطلق تعجب نہیں ہوتا کہ ابیقوریہ علوم و فلسفہ میں کسی قسم کا اضافہ نہیں کرتے۔ ان لوگوں نے دیماقریطوس کے نظریۂ سالمات کو اپنالیا ہے۔ لیکن نہ تو ان اعتراضات کا جواب دے سکتے ہیں جو اس پر حقیقت اصلی کا نظریہ ہونے کی حیثیت سے وارد ہوتے ہیں اور نہ اس کی ان قوتوں کو ظاہر کرسکتے ہیں جو اس میں علمی تشریح اور تحقیق کے آلہ کی حیثیت سے پائی جاتی ہیں۔ رواقیہ بھی فلسفہ طبیعی میں کسی قسم کی ترقی نہیں کرتے گو ان کے بعض افراد علم طبیعی کے بعض شعبوں میں اپنی تصانیف کی بناء پر شہرت رکھتے ہیں لیکن دراصل رواقیہ نے فلسفہ کی جو کچھ خدمت کی ہے وہ اخلاق میں کی ہے۔ نظریۂ عالم میں وہ ہوقلیطوس کے متبع ہیں۔ عقل الٰہی جس کو وہ دنیا میں مضمر مانتے ہیں، جو ''حکمت سلیمانی (۷۱)'' (۸ - ۱) کی بیان کردہ حکمت کی طرح ''ایک سرے سے دوسرے سرے تک پہنچ جاتی ہے اور تمام چیزوں کا

(۷۰) Moral elevation

(۷۱) Wisdom of Solomon

نہایت حسن و خوبی کے ساتھ انتظام کرتی ہے ،، اس کو بھی وہ غیر مادی روح نہیں سمجھتے بلکہ آتشیں نوعیت کی کہتے ہیں۔ فلاسفہ کے یہ دونوں گروہ مادی کو حقیقی کہتے ہیں ، اور اس طرح سے افلاطون سے بھی پیچھے جا پڑتے ہیں جس نے پہلے پہل ان دو تعقلوں میں امتیاز کیا تھا۔ لیکن ان دونوں فرقوں کو اصل دلچسپی مسئلہ کردار سے ہے۔ جس زمانے میں یہ لوگ گذرے ہیں اس کے حالات کے مدنظر یہ بات تعجب خیز بھی نہیں ہے۔ وہ زمانہ گزر چکا تھا جب زینو اور ایپی قورس تعلیم دیتے تھے۔ جس زمانے میں سینٹ پال کا ان کے متبعین سے سامنا ہوا ہے اس زمانے میں کل یونانی دنیا رومی سلاطین کے ماتحت آچکی تھی۔ سقراط کے زمانے میں ایتھنز جیسی چھوٹی سی حکومت میں جن لوگوں کے لیے ملکی ، مالی اور فوجی خدمات چشم براہ رہا کرتی تھیں اب ان کو ان مشاغل سے کوئی سروکار نہ تھا۔ اس لیے ایسے لوگوں میں اس امر کے متعلق پریشانی بڑھنا لازمی تھی کہ اب کیا کرنا چاہئے۔

ہم یہ پہلے ہی بیان کر چکے ہیں کہ سقراط ایک وفا شعار شہری تھا لیکن اس کے اکثر شاگردوں میں اس کی تعلیم سے مروجہ معیارات کے متعلق بے اطمینانی سی پیدا ہوگئی تھی جن کو ان کے ابنائے وطن قدیم شہری وفاداری کا جزو سمجھتے تھے۔ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ دولت اور دنیاوی اعزازات کو ٹھکرا کر جو آزادی اس نے حاصل کی تھی اس سے بھی اس کے عہد کے دو نامور آدمی متاثر ہوئے تھے۔ یہ ارسٹی پس (۴۲) اور اینٹی تھینز (۴۳) ہیں۔ ان کے ذہن میں یہ خیال پیدا ہوگیا کہ انسان کے لیے اس کی آزادی ہی کافی ہے اور اس خیال میں انہوں نے یک طرفہ مبالغہ سے کام لیا۔ اس سے فلسفہ میں دو اور گروہ پیدا ہوگئے۔ پہلا گروہ سرینیہ (۴۴) کہلاتا ہے اور ارسٹی پس سے منسوب ہے جو سرین (زمانہ حال کے طرابلس) کا باشندہ تھا۔ اس گروہ کی تعلیم یہ تھی کہ انسان کو حال سے سروکار رکھنا چاہئے ، اس کو نہ تو ماضی کا افسوس ہونا چاہئے اور

(۴۲) Aristippus (۴۳) Antisthenes (۴۴) Cyrenaic

نہ مستقبل کا خیال ، جو لذت میسر ہوسکے اس سے انکار نہ کرنا چاہئے بشرطے کہ یہ اس کو اپنے دام میں گرفتار نہ کرلے ۔ اینٹی تھینز نے اس مقصود کو اس کے بالکل برعکس طریقہ سے حاصل کرنے کی کوشش کی۔ اس کو ہر ایسی شئے سے انکار تھا جس کے بغیر انسان کا کام چل سکتا ہے ۔ چنانچہ اس گروہ کے سب سے مشہور فرد، دیوجانس ، نے (جس کے ناند میں رہنے کا قصہ ہر شخص نے سنا ہوگا) جب ایک لڑکے کو اوک سے پانی پیتے ہوئے دیکھا تو اپنے پانی پینے کے کٹورے کو بھی خیر باد کہہ دیا ۔ اس گروہ کو کلبیہ (۷۵) کہتے ہیں۔ اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ دیوجانس یونانی میں جس لقب سے مشہور تھا اس کے معنی کتے کے ہیں اور خود اس کے اس نام سے مشہور ہونے کی وجہ یہ تھی کہ زندگی کو انتہائی سادہ کرنے کے لیے اس نے رسم و رواج کیا بلکہ آداب و تہذیب ہی سے انکار کردیا تھا۔ ہم اب تک عام جذبات کے خلاف بے ہودہ قسم کی نفرت رکھنے کو کلبیت کہتے ہیں۔

اس قسم کے اصول ، خواہ وہ سرینیہ کے ہوں یا کلبیہ کے ، اس قدیم خیال کے بالکل منافی تھے کہ اپنے شہر کے آئین و قوانین اپنی زندگی کا جزو ہوتے ہیں۔ اور ایک کلبی ہی نے پہلے پہل اس امر کا دعوی کیا تھا کہ میں کسی خاص شہر کا باشندہ نہیں ہوں بلکہ میرا وطن تو دنیا ہے۔ ان دو گروہوں نے ایبی قوریہ اور رواقیہ (۷۶) کے لیے راستہ صاف کردیا لیکن ایبی قوریہ اور رواقیہ کے عالم وجود میں آنے کے بعد بھی ان کا علیحدہ علیحدہ وجود باقی رہا ، کیوں کہ ان میں سے کسی ایک کو بھی اپنے متاخر سے اتفاق کلی نہ تھا۔ ایبی قوریہ کے نزدیک وہ زندگی بہترین ہوتی ہے جس میں کم سے کم الم ہو۔ اس کے بر خلاف سرینیہ کے نزدیک جو لمحہ جس قسم کی لذت لائے اس سے بہرہ اندوز ہونا چاہئے ، صرف اس قدر خیال رہے کہ انسان خود ان کے دام میں گرفتار نہ ہوجائے۔ کلبیہ اور رواقیہ دونوں کے نزدیک زندگی فطرت کے مطابق گزارنی چاہئے۔ لیکن کلبیہ کے نزدیک فطرت کے مطابق وہ زندگی ہوسکتی ہے جس میں تصنع کا شائبہ بھی نہ ہو۔ اس لیے یہ تقریباً

(۷۵) Cynic (۷۶) Stoicism

حیوانیت کی حد تک پہنچ گئے ہیں۔ برخلاف ان کے، رواقیہ قرین فطرت اس زندگی کو کہتے ہیں جو عقل کو دنیا میں انسان کے مرتبہ کے اعتبار سے قرین فطرت معلوم ہو، بلکہ ہر آدمی کی عقل کو اپنے اجتماعی اور عمرانی حالات میں قرین فطرت نظر آئے اور یہ اس کے مطابق ہوتا ہے جو خدا نے مقدر رکھہ دیا ہے۔

انسانی مقدرات کے متعلق اس قسم کا اعتقاد ہی رواقیہ کی خاص خصوصیت ہے۔ ان کے یہاں عالم کے شہری ہونے کا دعوی، جو انہوں نے کلبیہ کی طرح سے اپنے متعلق کیا تھا، محض تنگ شہریت کا انکار ہی نہ رہا بلکہ اس عقیدہ کا مظہر بن گیا کہ عالم اپنے باشندوں میں جن کو چاہے اور جن کو اس قابل سمجھے کہ یہ میرے حیرت انگیز نظام میں کم از کم ایسی وفادارنہ عقیدت پیدا کرسکیں گے جو ایک محب وطن میں اپنے وطن کے غیر مکمل آئین و قوانین کے متعلق ہوتی ہے، ان کو وہ اپنے لیے مخصوص کرلیتا ہے۔ رواقی شہنشاہ مارکس آری لس (۷۷) کہتا ہے کہ اگر شاعر ایتھنز سے "اے سیکراپس (۷۸) کے پیارے شہر!" کہہ کر خطاب کرسکتا ہے تو کیا تو عالم سے اے خدا کے پیارے شہر کہہ کر خطاب نہیں کرسکتا"۔ یہ بات حیرت انگیز نہیں کہ رومیوں میں جو زینو کے انتقال کے دوہی سوسال کے اندر کل یونانی بولنے والی دنیا کے حاکم ہوگئے تھے، صرف رواقی فلسفہ ہی نے رواج پایا۔ علمی ذوق، حسن، خوبصورتی کی دلدادگی، عالمانہ شکوک، مہذب اور متمدن تفریحات ان سب سے رومی مزاج معرا تھا۔ ان کے نزدیک اس سے یونانی فلاسفہ میں جو ان کے نمائندے تھے، ان میں ایسے چھچورے پن کے پیدا ہوجانے کا خوف تھا جس سے نظم و ترتیب کے احساس اور قومی خدمت کے جذبے کو جس پر اب تک رومی سلطنت کا مدار تھا، نقصان پہنچ جانے کا اندیشہ تھا۔ لیکن اس قسم کے شکوک اور فرقوں کی نسبت رواقیہ میں بہت کم پیدا ہوتے ہیں کیوں کہ یہ عالم کو خداوند عالم کے ماتحت ایک ایسی جمہوریت خیال کرتے ہیں جس میں ہر شخص اپنی ذاتی

---

(۷۷) Marcus Aurelius (۷۸) Cecrops

اغراض کو کل جمہوریت کے مفاد کے تابع کرنے پر مجبور ہے۔ اس لیے وہ زندگی کو ایسے نقطۂ نظر سے دیکھتے ہیں جو بہترین رومی روایات کے مطابق ہے۔ چوں کہ وہ خدا پر اعتقاد رکھتے ہیں اور اس کو حاضر و ناظر جانتے ہیں اس لیے وہ صرف یہی نہیں کہ مقررہ مذہبی رسوم پر آسانی کے ساتھ عمل کرنے لگتے ہیں بلکہ جہاں ممکن ہوتا ہے ان کی اپنے فلسفہ کے مطابق تفسیر بھی کر لیتے ہیں۔ چنانچہ رواقیہ کے نزدیک جس عالم میں واقعات کا دور پہلے ہی سے مقرر و متعین ہے اس میں کسی شئے کے اندر بغیر اس کے تغیر نہیں ہو سکتا کہ باقی اور تمام چیزوں میں اس کے مطابق تغیر نہ ہوجائے۔ اس لیے اگر قدیم کاہنوں کی طرح کوئی ذکی آدمی مذبوحہ جانور کے احشاء کی حالت سے ایسی لڑائی کے واقعات کے متعلق نتیجہ اخذ کر سکے جو ابھی تک نہیں ہوئی تو کوئی حیرت انگیز بات نہیں ہے۔ لیکن اگر اپنی اخلاق اور مذہبی خصوصیات کی بنا پر رواقیت نے روم میں عام ہر دل عزیزی حاصل کی تو رومی قوم کے مزاج میں بھی کوئی ایسی بات ضرور تھی جو رواقی فلسفہ کے ساتھ خاص طور پر میل کھاتی تھی۔ کہتے ہیں کہ یہ رومیوں کی ”قانون اور عدالت کی حس تھی جس کی بنا پر وہ تمام قدیم اقوام میں ممتاز ہیں اور جس نے رومی نظام قانونی کو وہ بنیاد بنا دیا ہے جس پر سوسائٹی کا قصر عافیت اب تک تعمیر ہوتا ہے“ (۷۹)۔ رواقیہ قانون فطرت کے تصور سے پہلے ہی سے مانوس تھے اور تمام حیوانات ناطق کو وہ اس کا پابند سمجھتے تھے کیوں کہ ان کے نزدیک قانون فطرت اس محیط عالم عقل کا مظہر ہوتا ہے جو خدا ہے۔ انھوں نے رومی قانون میں اس قسم کا مواد پایا جو اس خدائی نمونہ کے مطابق ڈھالے جانے کی قابلیت رکھتا تھا اور رومی قانون کی ترقی ان مصنفین کی بہت کچھ رہین منت ہے جو قانون فطرت کو اپنے ذہن میں رکھتے ہیں۔

رواقیہ گروہ کے جن فلاسفہ کی تصانیف ہم تک مکمل حالت میں پہونچی ہیں وہ بعد کی یعنی رومی رواقیت کے نمائندے ہیں یہ

(۷۹) بحوالہ P. Gardener, *The Growth of Christianity*, p. 163

سنیکا (۸۰)، اپکٹیٹس (۸۱) اور مارکس آری لس (۸۲) ھیں۔ ان میں سنیکا اور مارکس آری لس تو معاملات عامہ سے بہت ھی قریبی تعلق رکھتے تھے کیوں کہ سنیکا (پیدائش سنہ ۳ ء و انتقال سنہ ۶۵ ء) اپنے شاگرد نیرو کے ابتدائی عہد میں اس کا مشیر خاص تھا۔ اور مارکس آری لس تو بیس سال تک (سنہ ۱۶۱ء سنہ ۱۸۰ء) خود تخت سلطنت ھی پر متکمن رہا ھے۔ اپکٹیٹس جو ان دونوں کے درمیانی زمانے میں گزرا ھے ایک غلام تھا۔ مارکس آری لس خود کہتا ھے کہ میں اپکٹیٹس کی تصنیفات کا سب سے زیادہ رھین منت ھوں۔ دو شخصوں سے جو اپنی دنیاوی حالت کے اعتبار سے ایک دوسرے کے بالکل مخالف مگر روحانی حالت کے اعتبار سے ایک دوسرے کے بالکل مشابہ تھے، بعد کی نسلوں کے صدھا اشخاص نے معرکۂ حیات میں صف آرا ھوتے وقت تقویت اور اطمینان حاصل کیا ھے۔ غلام اور بادشاہ دونوں اس مختصر گروہ کے لوگوں میں تھے جن کے متعلق متیھو آرنلڈ کہتا ھے۔

”جن کا واحد رشتۂ ارتباط یہ ھوتا ھے کہ دنیا کسی کو بھی داغ دار نہیں بناتی“۔

لیکن سنیکا کے واقعات زندگی یا اس کی تصانیف کو دیکھ کر ھم اس کے متعلق یہ نہیں کہہ سکتے۔ بااین ھمہ جدید یورپ کے اخلاقی تصورات کو قدیم مصنفوں میں سے بہت ھی کم لوگوں نے اس قدر متاثر کیا ھے۔ اور موجودہ زمانے میں چوں کہ اس کی تصانیف کو اس کثرت کے ساتھ نہیں پڑھا جاتا جیسا کہ قرون وسطیٰ اور نشاۃ جدیدہ کے زمانے میں پڑھا جاتا تھا، اس لیے متعلم کو یہ معلوم کر کے بہت حیرت ھوگی کہ یورپی ادبیات پر قدما میں سے جس قدر اس مصنف کا اثر پڑا ھے اتنا شاید کسی اور مصنف کا نہیں پڑا۔ ایک قسم کا درس اخلاق دینے کا طریقہ اس سے منسوب کیا جاتا ھے۔ اس کی مثال ھم کو شیکسپیر کی تمثیل میژر فار میژر (Measure For Measure) میں ملتی ھے۔

---

(۸۰) Seneca، (۸۱) Epictetus (۸۲) Marcus Aurelius

ڈیوک بھیس بدل کر قید خانہ میں آتا ہے اور کلا ڈیو کو تشفی دیتا ہے۔ اس میں ہم دیکھتے ہیں کہ ایک انسان کو جب یہ بتایا جائے کہ زندگی میں اطمینان نصیب نہیں ہوسکتا تو وہ اس پر موت کو ترجیح دینے لگتا ہے۔ اگر ہم کو اس پر حیرت ہو کہ ڈیوک، کلا ڈیو، بلکہ ان کا مصنف، ایک عیسائی راہب سے (کیوں کہ ڈیوک اسی بھیس میں تھا) اس کے علاوہ کسی اور شئے کی توقع نہیں کرتا تو ہم کو یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ وہ شئے جس کو رواجی عیسائیت کہتے ہیں اور جو تعلیم یافتہ طبقہ کا مذہب ہے اس میں سنیکا کی رواقیت کا بہت کچھ حصہ ہے۔ موجودہ زمانے کے فلسفی کا یہ عام تصور بھی سنیکا ہی کا ہے کہ فلسفی اشیاء سے فلسفیانہ انداز میں متاثر ہوتا ہے، شیکسپیئر کے یہ اشعار: ,,فلاسفہ نے کتنی ہی فصاحت و بلاغت کیوں نہ صرف کی ہو اور بخت و اتفاق اور برداشت آلام پر کتنی ہی گل افشانیاں کیوں نہ فرمائی ہوں مگر ان حضرات میں ایک بھی ایسا نہیں ہوا جو ڈاڑھ کے درد کو صبر کے ساتھ برداشت کرسکتا ہو،، میں بھی اسی کی جھلک پائی جاتی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ رواقیہ، جن میں سنیکا بھی ہے یہ کہنے سے ذرا نہ جھجکتے تھے کہ خدا ایسے آدمی سے، جو صحیح معنی میں حکیم و دانا اور نیک ہوتا ہے، صرف اس اعتبار سے فوقیت رکھتا ہے کہ اس کی حکمت اور نیکی دیرپا ہوتی ہے۔ اگرچہ اور امور میں عیسویت اور رواقیت کی تعلیم میں خلط ہوسکتا ہے لیکن یہاں ان کا فرق بالکل ظاہر ہے۔ لیکن یہ بات بھی ذہن نشین رکھنی چاہئے کہ رواقیہ جہاں یہ کہتے تھے وہاں اس کے ساتھ ہی یہ بھی کہتے تھے کہ اس معنی کر کے حکیم و دانا بہت ہی کم ہوئے ہیں بلکہ حق تو یہ ہے کہ کوئی ہوا ہی نہیں۔ برخلاف اس کے عیسائی یہ کہتے ہیں کہ اس قسم کا ایک انسان ہوا ہے، ساتھ ہی یہ کہتے ہیں کہ وہ خدا تھا۔

میں نے ابھی کہا ہے کہ رواقیت یا تو مذہب تھی یا مذہب بن گئی تھی، اور اسی لیے میں نے اس کا عیسویت سے مقابلہ و موازنہ کیا ہے۔ فی الحقیقت اب ہم ایسے زمانے میں پہنچ گئے ہیں کہ جب

لوگوں نے فلسفہ سے یہ مطالبہ کرنا شروع کردیا تھا کہ یا تو فلسفہ ہمارے لیے مذہب مہیا کرے اور یہ مذہب پیش نہیں کرسکتا تو علیحدہ ہوجائے، اور مذہب کو فلسفہ مہیا کرنے دے۔ اس زمانے کی حالت کے سمجھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہم اب مذہب اور فلسفہ کے باہمی تعلقات پر غور کریں۔

۴

فلسفہ اور آغازِ عیسویت

جب سے بنی نوع انسان نے اپنے آپ سے ایسے سوالات کرنا شروع کیے ہیں جن کے جواب دینے کی کوشش کا نام فلسفہ ہے اور خود سے یہ پوچھا ہے کہ اس پراسرار دنیا کی، جس میں کہ ہم اپنے آپ کو پاتے ہیں، اصل و حقیقت کیا ہے، یہ کیوں کر عالم وجود میں آئی ہے اور اس کی تہ میں کون سی شئے مضمر ہے، اس وقت سے اب تک کبھی بھی انہوں نے بالکل خالی الذہن ہوکر ان مسائل کے حل کرنے کی کوشش نہیں کی کیونکہ قرنہا قرن پہلے ان کے آبا و اجداد نے اہم طور پر اس رمز کو محسوس کرنا شروع کیا تھا جو انہیں اپنے اوپر ہر طرف سے محیط معلوم ہوتا تھا۔ وہ اس کے اجنبی پن سے متوحش ہوتے تھے، اس کی سحرکاری اور طلسم آسائی ان کو پریشان کرتی تھی۔ گو اس کے ساتھ ہی انہیں یہ بھی امید ہوتی تھی کہ ہم اس سے واقف و مانوس ہوجائیں گے یا رفتہ رفتہ اس سے اپنی قرابت و عزیزداری ثابت کرسکیں گے اور ہم کو اس سے زیادہ مستحکم، آزاد و قوی زندگی حاصل ہوسکے گی جو بصورت دیگر ممکن ہے۔ اس عالم کے رمز سے روبراہ ہونے کی خواہش اور اس کے خوف نے جذبات احترام و استعجاب کے ساتھ مل کر برسوں عمل کیا ہے اور اس لیے ہرجگہ اور ہر خطہ میں اوامر و نواھی اور رسوم و روایات کا ایک پیچیدہ نظام پیدا ہوگیا ہے۔ یہ

گویا کہ اس خطہ کے باشندوں کے اس عادتی رجحان کا مظہر ہوتا ہے جس کے مطابق وہ اپنے گرد و پیش کی ان قوتوں کو دیکھتے ہیں جن کے اعمال و افعال ان کے سے نہیں ہوتے، اور یہ مذہب کہلاتا ہے۔

اس لیے جب فلسفی تفلسف شروع کرتا ہے تو وہ ایک گونہ اس معمہ سے مانوس ہوتا ہے جسے کہ وہ حل کرنا چاہتا ہے اس واقفیت و شناسائی سے وہ متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ وہ اپنی ان معلومات کو فلسفیانہ تحقیقات کے لیے دلیل راہ بنانا چاہے یا نہ چاہے مگر اس کا اس کے عمل پر اثر ضرور ہوتا ہے۔ لیکن فلسفہ کا اصل اصول یہ ہے کہ اس طرح سے کوئی شئے مسلم و صحیح نہ مان لی جائے کہ اس میں تجربہ و اختبار کی گنجائش باقی نہ رہے۔ اس لیے شروع میں نہ تو کوئی نئی فلسفیانہ تحریک کا بانی اور نہ کوئی فلسفہ کا مبتدی مذہبی روایات سے بے اعتنائی برتنے سے بچ سکتا ہے، اور مذہبی روایات کے حامل طبقے کو اگر یہ آزادی ناقابل برداشت معلوم ہو تو باہم مخاصمت پیدا ہوجاتی ہے۔ اس کا باعث یہ ہے کہ دونوں ایک ہی شئے کے متعلق بحث کرتے ہیں۔ مگر اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ فلسفہ مذہب کی جگہ لے لے گا اور جو کام مذہب نسبتاً ادنیٰ طریق پر انجام دیتا رہا ہے اس کو یہ بوجہ احسن انجام دے گا۔ ایسا تو غالباً اس وقت ہوتا جب کہ مذہب کے وہ نظریات جن کا عالم کی اصلیت اور اس کے اعمال و افعال سے تعلق ہے مذہب کا کل یا بیشتر حصہ انھی پر مشتمل ہوتا۔ مگر ایسا نہیں ہے بلکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انسان کو کائنات میں ایسی چیزیں ملتی رہتی ہیں جو اس کے جذبۂ احترام اور تحریک عبادت کو برانگیختہ کرتی ہیں جن کو وہ مختلف طریقوں سے تشفی بخشتا ہے۔ اس تجربہ کا اظہار کسی نہ کسی مذہب ہی سے ہوسکتا ہے۔ لیکن چونکہ مذہب اس شئے کا نام ہے جس کو انسان روح حقیقت خیال کرتا ہے اس لیے لازمی طور پر اس کی کل فطرت اس میں شریک ہونے کی مدعی ہوتی ہے۔ اس لیے مذہب اس روحانی سطح تک پہنچ جاتا ہے جس پر کہ فلسفہ عالم وجود میں آسکتا ہے، وہ فلسفیانہ نکتہ چینی کو اپنے اس دعوی سے دست بردار ہوئے بغیر

نظرانداز نہیں کرسکتا کہ یہ ندائے غیب کا انسانی جواب ہے۔ اسی طرح اگر فلسفہ حقیقت اعلیٰ کے متعلق مذہبی تجربہ کو نظرانداز کردے تو وہ گویا آپ اپنی بیخ کنی کرتا ہے۔

فلسفہ' یونان اپنے ابتدائی دور میں مذہبی روایات سے نمایاں طور پر علیحدہ نظر آتا ہے۔ طالیس (۱) سے اینکساغورث (۲) تک جو صدی گزری ہے اس میں ہم علمبرداران مذہب کو فلسفہ کی کوئی خاص مخالفت کرتا ہوا نہیں پاتے۔ اس کے چند اسباب ہیں۔ اس زمانے میں مروجہ مذہبی خیالات کو محفوظ رکھنے والی کوئی طاقت‌ور مذہبی جماعت موجود نہ تھی۔ کوئی ایسی مقدس کتاب دستیاب نہ تھی جس میں مغفرت کی کوئی ایسی تعلیم ہو جس کو لوگ عام طور پر تسلیم کرتے۔ فلاسفہ کے نظریات عوام کے دیوتاؤں کے افسانوں سے اس قدر غیر متعلق اور بعید ہوتے تھے اور عام طرز عبادت سے (جس کی اصلاح یا انعدام کی انہیں کوئی خواہش نہ تھی) وہ اس قدر بے پروائی برتتے تھے کہ کسی قسم کے مذہبی تشدد کے شروع ہوجانے کا کوئی گمان ہی نہ ہوتا تھا۔ پانچویں صدی قبل مسیح کے وسط سے چوتھی صدی‌قبل مسیح کے وسط تک صرف ایک یونانی حکومت یعنی جمہوریت ایتھنز تین مشہور متعصبانہ افعال کی مرتکب ہوتی ہے۔ اول چاند اور سورج کی ربوبیت سے انکارکرنے کی بنا پر اینکسا غورث جلا وطن کیا گیا۔ اس کے بعد سقراط قتل ہوا اور پھر ارسطو لامذہبی کا ملزم قرار پایا جس کی بنا پر اس کوایتھنز چھوڑنا پڑا۔ مشہور ہے کہ جب ارسطو سے کسی نے پوچھا کہ اے حکیم! تونے ایتھنز کو کیوں خیر باد کہہ دیا؟ تو اس نے جواب دیا کہ مجھے ڈر تھا کہ یہ جمہوریت پھر کہیں بارگاہ فلسفہ میں مجرم نہ بن جائے۔ لیکن مذکورہ بالا تشدد کے متعلق اس قدر یقین ہے کہ مذہبی تعصب کے علاوہ اور اسباب عناد بھی کام کررہے تھے۔ یعنی جن لوگوں سے سیاسی امور کی بنا پر مخالفت ہوتی تھی ان پر ان کے ہم صحبت فلاسفہ کے ذریعہ سے اعتراض کرائے جاتے تھے لیکن آزادی' فکر کے

Anaxagoras (۲) Thales (۱)

خلاف ان معاندانہ کارروائیوں سے فلسفہ کی آزادی کو کوئی نقصان نہیں پہنچا۔

اس سے پہلے ہم کہہ چکے ہیں کہ اصل فیثاغورثیت میں علمی اور فلسفیانہ تحریک کے ساتھ مذہبی احیاء بھی ملا ہوا تھا اور اس احیاء میں صرف آسمانی قوتوں کی پرستش کا جوش ہی نہ تھا بلکہ بعض ایسے قدیم خیالات اور اعمال کا احیاء بھی شامل تھا جو مہذب یونانیوں کے نہیں بلکہ غیر متمدن وحشیوں کے شایان شان معلوم ہوتے ہیں۔ گو بعد کے متبعین فیثا غورث نے ان اعمال و عقاید کو استعاری و علامتی کہہ کر ترک کردیا لیکن پھر بھی مذہبی رنگ فیثا غورثی فرقہ سے قطعی طور پر کبھی زائل نہ ہوا۔ اس فرقہ کے فلاسفہ کو روح انسانی کے حشر سے بڑی دلچسپی تھی۔ دراصل یہ دلچسپی ان مذہبی انجمنوں سے شروع ہوئی تھی جو ارفیوس (۳) کی تحریرات کو وحی آسمانی کہتی تھیں۔ ان مجالس کو قدیم حکومتی مذاہب پر جو کامیابی ہوئی اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ اس زمانے میں لوگ انفرادی طور پر اپنے اپنے مستقبل پر غور کر رہے تھے اور یہ افراد کی مذہبی ضرورت کو تسلیم کرتی تھیں۔ اب جن اعمال و عقائد کے ذریعے اس ضرورت کو پورا کرنے کی کوشش کی گئی وہ کتنے ہی لغو و مہمل کیوں نہ ہوں لیکن پھر بھی ان میں انسان انفرادی طور پر اعلیٰ قوتوں تک پہنچنے کا حق رکھتا تھا۔ اس کے برخلاف قدیم مذاہب میں صرف بہ حیثیت فرد حکومت یا رکن جماعت (جو اس حکومت کا ایک مسلمہ جزو ہو) کسی انسان کو اعلیٰ قوتوں تک پہنچنے کا حق ہوتا تھا۔ اسی طرح سے افراد کی مذہبی ضرورت کے تسلیم کرنے ہی کی بنا پر (اور نہ کہ انفرادیت کے فلسفیانہ مسئلہ پر غور و خوض کرنے کی وجہ سے) فیثاغورث اور اس کے متبعین کو روح کے مسئلہ میں دلچسپی تھی۔ ان کی اس دلچسپی کا اظہار مسئلہ تناسخ ارواح (۴) میں ہوتا ہے۔ اس مسئلہ میں فیثاغورثی آئی اونیا کے فلاسفہ سے بالکل علیحدہ و ممتاز معلوم ہوتے ہیں

(۳) Orpheus (۴) Transmigration

کیونکہ موخرالذکر فلاسفہ نے عالم کے متعلق فطرت کے خالص سائنسی مطالعے سے رائے قائم کی تھی، اس لیے ان کو تغیر و فنا کے عام قانون سے روح کو مستثنیٰ کردینا کبھی گوارا نہ ہوسکتا تھا۔

آرفیوسیت اور فیثاغورثیت کا وجود اس امر کی کافی شہادت ہے کہ روح کی مغفرت کے متعلق یونانیوں میں بھی ایک طرح کی پریشانی تھی جس سے وہ فلاسفہ بھی بری نہیں ہیں جن کے عہد کو ہم قدیم کہتے ہیں۔ لیکن یہ مسئلہ ارسطو کی موت اور اس کے شاگرد اسکندراعظم کی فتوحات یعنی چوتھی صدی قبل مسیح سے چوتھی صدی مسیح تک، جب کہ عیسویت سلاطین روما کا مذہب بن گئی تھی، بہت ہی زیادہ ممتاز و نمایاں ہوجاتا ہے۔ اس زمانے کو اکثر ہیلی نسٹک (۵) کہتے ہیں کیونکہ اس دور میں یونانی نژاد لوگ تو کم سامنے آتے ہیں اور ایسے لوگ زیادہ سامنے آتے ہیں جو یونانی بن گئے ہیں۔ یہ یونانی پڑھتے ہیں، یونانی لکھتے ہیں، یونانی بولتے ہیں، یونانی رسم و رواج پر عمل کرتے ہیں، یہ لوگ یونانی تمدن کو چلانے کے لیے اس سے بہت مختلف مزاج رکھتے ہیں جو بہ حیثیت مجموعی یونانی فلسفہ سے ظاہر ہوتا ہے۔ ہم ان لوگوں میں وہ سمجھ بوجھ، وہ اعتبار نفس، وہ علمی شغف نہیں پاتے جس کی اس زمانے کا نقاد حقیقت سے تعبیر کرتا ہے۔ بہر حال فلسفہ صحیح معنی میں، یعنی محض اشیا کی اصل حقیقت کے سمجھنے کے لیے، معدودے چند آدمیوں کو متاثر کرسکتا ہے۔ ہر زمانے اور ہر ملک کی یہی حالت ہے جس سے یونان قدیم کا عہد ہی مستثنیٰ نہیں ہے۔ جوں جوں حلقۂ عوام وسیع ہوتا گیا فلسفہ سے ایسی چیزوں کا مطالبہ بڑھتا گیا جس کو یہ پیش نہ کرسکتا تھا۔ اس سے ان "پچاس امیدوں اور پچاس خوفوں" کے عملی حل کا مطالبہ کیا گیا، جو براؤننگ کے الفاظ میں "حیات انسانی کی طرح قدیم بھی ہیں اور جدید بھی اور عین اس وقت رونما ہوتے ہیں جب کہ ہم اپنے آپ کو تمام پریشانیوں سے بالکل محفوظ پاتے ہیں۔ ان لوگوں کی نظر میں

(۵) Hellenistic

جو ان سے بری ہوتے ہیں یہ بے ہودہ اور لغو پریشانیاں معلوم ہوتی ہیں لیکن یہ ہماری روح پر دستک دیتی اور اس میں داخل ہوجاتی ہیں''۔

جس زمانے کا ہم اس وقت ذکر کررہے ہیں اس نے لوگوں کی قدیم چھوٹی چھوٹی قومیتوں کا شیرازہ منتشر کردیا تھا جن میں معمولی فرائض کی انجام دہی کے بعد کسی کو خود سے یہ سوال کرنے کی گنجائش باقی نہیں رہتی تھی کہ مجھے اپنے تحفظ کے لیے کیا کرنا چاہئے۔ اس زمانے نے ان کو دنیا کے ایسے سمندر میں ڈال دیا تھا جس میں مخالف آوازوں کی صدائیں گونج رہی تھیں مگر کسی میں بھی اس قدر اثر نہ تھا کہ اس پر انسان بے چوں و چرا اعتبار کرلیتا۔ اگر ایک نقطۂ نظر سے یہ زمانہ بے حسی اور اعصاب کی کمزوری کا زمانہ تھا تو دوسرے نقطۂ نظر سے اس میں خیروشر کی جنگ کی (جو دنیا میں ہوتی رہتی ہے) حسیت زیادہ ہوگئی تھی۔ افلاطون، جو یونانی فلاسفہ میں سب سے بلند پایہ ہے، کہتا ہے کہ خیروشر کی اس جنگ کا عکس اس روح انسانی پر پڑتا ہے جو اپنے شعور و شخصیت کی بنا پر ممتاز ہوتی ہے اور جو اس کشمکش میں اپنی سلامتی کے لیے جدوجہد کرتی رہتی ہے۔ ایسے زمانے میں اگر مسئلہ جبرو قدر پر، جو کسی زمانے میں دبا ہوا تھا، از سرنو زور دیا جاتا ہوا دیکھیں تو ہمیں کوئی تعجب نہ ہونا چاہئے۔ اس مسئلے میں بھی ایبقوریہ اور رواقیہ ایک دوسرے کے خلاف میدان میں آتے ہیں۔ ایبقوریہ نے کہا کہ انسان قادر اور اپنی مرضی کا مختار ہے۔ رواقیہ نے کہا کہ نہیں، انسان اپنی مرضی کا مختارنہیں بلکہ مجبور ہے۔ رواقیہ کے اس دعوی سے ممکن ہے متعلم کو حیرت ہو کیونکہ ہم اس زمانے میں مذہب کے ساتھ قدرت انسانی کے قائل ہیں اور رواقیہ ایبقوریہ کے مقابلے میں مذہب کے حامی و مددگار کی حیثیت سے آئے تھے۔ لیکن متعلم کو یاد رکھنا چاہئے کہ اول تو رواقیہ فطرت کے نظام ابدی، جس میں قدرت انسانی کو دخل نہیں ہے، مشیت باری تعالیٰ کے بھی قائل تھے۔ دوسرے یہ کہ جن لوگوں کا یہ خیال ہے کہ ہمارے اعمال سے ہماری مغفرت ہوسکتی ہے یعنی ہم کو اپنی

مغفرت پر قدرت ہے وہ کوئی بہت مذہبی آدمی نہیں ہوتے بلکہ مذہبی آدمی تو وہ ہوتے ہیں جن کو زیادہ تر اپنی بے بسی و بے چارگی کا خیال رہتا ہے اور اپنی ہر نیکی کو خدائے تعالیٰ کے فضل و کرم سے منسوب کرتے ہیں۔

اس زمانے کے فلسفوں کا اصل مبحث یہ ہے کہ انسان کو کون سی غایت کے حاصل کرنے کی کوشش کرنی چاہئے۔ یہ سچ ہے کہ ارسطو پہلے ہی اخلاقیات کے مسئلہ کو اس صورت میں بیان کرچکا تھا لیکن ارسطو کے نزدیک اخلاق فلسفہ کا محض ادنی جز ہے برخلاف ابیقوریہ اور رواقیہ کے کہ وہ اس کو قلب فلسفہ سمجھتے ہیں۔ ان دو بڑے گروہوں کے ساتھ ساتھ، جن میں سے ہر ایک یہ سمجھتا تھا کہ وہ اس مسئلہ کا قطعی جواب دے رہا ہے، تشکیک کا، یعنی اس شک کا کہ اس مسئلہ یا کسی اور انتہائی مسئلہ کا ہم جواب دے بھی سکتے ہیں یا نہیں، رجحان بھی پایا جاتا تھا۔ اس رجحان کا گہوارہ افلاطون کا کالج یعنی اکادمی بنا۔ رہا یہ امر کہ ایسے زمانے میں جو کہ مذہب و ایمان کا متلاشی تھا رواقیہ کو ابیقوریہ اور ارتبابیہ (٦) دونوں کی نسبت زیادہ فروغ کیوں ہوا۔ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ رواقیہ عالم کے مقررہ و مقدرہ نظام کو نہایت ہی محترم مانتے تھے۔ رواقیت کی کل تاریخ پر یہ مذہبی رنگ غالب ہے۔ ہم اس کو کلینتھیز (٧) کی مناجاتوں میں پاتے ہیں جو اس گروہ کے بانی کے بعد اس کا سرگروہ بنا تھا۔ ''اے زوس (٨) اور اے مقدر! مجھے وہاں لے جا اور میری اس طرح سے رہبری و رہنمائی کر جس طرح کہ تونے مقدر کر دیا ہے۔ مجھے وہ قوت عطا کر کہ میں مقدر پر شاکر رہوں اور میرے قدم کو لغزش نہ ہو۔ میرا شر میری مرضی سے نہ ہوگا لیکن اگر میرے مقدر میں ہے تو مجھے اس میں مبتلا ہی ہونا پڑے گا''۔ صدیوں کے بعد بھی ہم اس کو مارکس آری لس (٩) کی کتاب مڈیٹیشنز (١٠) کے

---

(٦) Sceptics (٧) Cleanthes (٨) Zeus (٩) Marcus Aurelius
(١٠) *Meditations*

آخری الفاظ میں پاتے ہیں: ”جس نے تیرے بنانے کا حکم دیا تھا وہی اب تیرے توڑنے کا حکم دیتا ہے۔ تو نہ خود سے پیدا ہوتا ہے اور نہ مرتا ہے، اس لیے تجھے اس دنیا کو اطمینان و سکون کے ساتھ خیر باد کہنی چاہئے کیونکہ وہ ذات جو تجھے اس دنیا کو خیر باد کہنے کا حکم دیتی ہے تجھ سے خوش ہے“۔ لیکن بعد کے رواقیہ اور خصوصاً سنیکا (۱۱) کے یہاں ہم دیکھتے ہیں کہ انسانی کمزوری کا بھی خاص طور پر لحاظ رکھا جاتا ہے جس سے وہ سختی جو اس فرقہ کا مابہ‌الامتیاز ہے کم ہوگئی ہے اور اس کی تحریرات میں نرمی اور رافت کی جھلک آنے لگی ہے جس کی بنا پر ان میں اور اس کے ہم عصر اپاسل پال (۱۲) کی تحریرات میں مشابہت پیدا ہوگئی ہے۔ چوتھی صدی عیسوی سے مشہور چلا آتا ہے کہ سنیکا اور سینٹ پال میں باہم دوستی اور خط و کتابت تھی۔ اور چاہے کچھ ہو یا نہ ہو جب سینٹ پال کا مذہب یورپ کا مسلمہ مذہب بن گیا تو بعد کے معلموں کے دلوں میں اس شہرت نے سنیکا کو ایک مقتدر و معتبر جگہ دلوادی۔

ایک تاریخ فلسفہ کے اندر یہ بیان کرنے کی تو چنداں ضرورت معلوم نہیں ہوتی کہ ایسے زمانے میں جو تلاش مذہب کے لیے ممتاز تھا اور جس میں ایسے مذہب کی عام طور پر جستجو ہورہی تھی جو عقل، اخلاق اور جذبات کے اعتبار سے ان مذاہب سے زیادہ تشفی بخش ہو جن کو یونانی تمدن کے اخلاف اب تک مانتے آئے تھے مختلف حریف مذاہب میں وہ کش مکش کیوں کر شروع ہوئی جس کا انجام و اختتام عیسویت کی فتح پر ہوا ہے۔ لیکن عیسویت کا یورپ کی بعد کی تاریخ فلسفہ پر اس قدر اثر پڑتا ہے کہ مذہبی احکام و مسائل اور آغاز عیسویت کے زمانے میں پائے جانے والے فلسفی فرقوں کے نظریات کے مابین جو تعلق ہے اس کو کچھ نہ کچھ بیان کردینا ضروری ہے۔ نیز اس اضافے کو بھی بیان کردینا چاہئے جو اس نے ان مسائل میں کیا جن پر فلسفیانہ بحث ہوسکتی ہے یا ان تعقلات میں کیا جو فلسفیانہ تحقیق میں مفید ہوسکتے ہوں۔

(۱۱) Seneca (۱۲) Apostle Paul

قوم یہود، جس میں عیسویت عالم وجود میں آئی ہے، اپنے انبیا کی رہبری و رہنمائی میں اس بات کی قائل ہوگئی تھی کہ خدائے تعالیٰ کے سوا اور کوئی معبود نہیں ہے، یہ عالم اس کی قدرت کاملہ کا ایک ادنیٰ کرشمہ ہے جس کو اس نے حکمت و انصاف سے بنایا ہے۔ یونانی بھی فلاسفہ، مثل افلاطون و رواقیہ، کی رہبری سے خدا کو ایک ماننے لگے تھے اور نظام عالم میں اس کی حکمت و عدالت کے قائل ہونے لگے تھے لیکن فلاسفۂ یونان نے اگرچہ اس طرح سے اپنے مذہب سے عوام کے مذہب کے لغو اور اوہامی عناصر نکال دئے تھے لیکن خود عوام کے مذہب کی اصلاح کے لیے ذرا بھی تکلیف گوارا نہ کی۔ رواقیہ سے پہلے فلاسفہ اس کو بالعموم نفرت آمیز رواداری کے ساتھ نظر انداز کرتے رہے تھے۔ خود رواقیہ نے بھی اس سے زیادہ اس کی اصلاح کی جرأت نہیں کی کہ اس کے بدترین اجزا کو بے ضرر علائم کہہ کر ٹال دیا۔ فلاسفہ کے مذہب اور قوم کے روایتی مذہب میں بظاہر صرف ایک تعلق باقی رہ گیا تھا اور وہ یہ کہ یہ بھی کبھی کبھی خدا کے معنوں میں زوس (١٣) کا لفظ استعمال کرتے تھے۔ اجرام فلکی (١٤) کے احترام کو افلاطون اور ارسطو تک کل مذاہب عالم کا جزو سمجھتے تھے اور اس کو کچھ اپنے ہی مذہب سے مخصوص نہ خیال کرتے تھے۔ اس کے برعکس انبیائے یہود اپنی قوم کے مذہب کو ایک کرنا چاہتے تھے۔ وہ جس کو خدائے واحد و خالق ارض و سما کہتے تھے وہ وہی خدا ہے جس کو بنی اسرائیل کا خدا کہتے تھے۔ اب ان کا جو کچھ مقصد ہوتا تھا وہ صرف اس قدر کہ بنی اسرائیل کی روایتی عبادت و پرستش اس ذات یکتا کی شان کے مطابق ہونی چاہئے۔

اس حد تک عیسویت بھی انبیا کے اصول کے مطابق تھی۔ مسیح بھی پرانے نظام کو توڑنے اور تباہ کرنے کے لیے نہیں بلکہ اس کی اصلاح و تکمیل کے لیے مبعوث ہوئے تھے اور پال (١٥) کو گو قوم یہود اور اس کے قوانین سے اختلاف ہوگیا تھا مگر اس بنا پر وہ کبھی اس

Zeus (١٣) Heavenly bodies (١٤) Paul (١٥)

نئے مذہب کا اپنے قدیم مذہب کے علاوہ کسی اور مذہب سے تعلق قائم کرنے کا خیال نہ رکھتا تھا۔ عیسائی، خواہ یہودی ہوں یا غیر یہودی، وہ بنی اسرائیل کے قدیم حقوق کے وارث تھے، وہ اس خدا کی جو اب سارے عالم کو اپنے مذہب میں لینے کے لیے تیار تھا ایسی ہی عبادت کرتے تھے جیسی کہ بنی اسرائیل اس وقت کیا کرتے تھے جب کل اقوام عالم میں قوم یہود ایسی قوم تھی جس کو اس کی صحیح منشا کا علم تھا۔ یعنی عیسائیوں کا طرز عبادت گو ظاہری اعتبار سے ی۔ہ۔و۔د سے مختلف تھا مگر اصل مدعا اس کا بھی وہی تھا جو بنی اسرائیل کی عبادت کا تھا۔ اس لیے عیسویت میں خدا کا تصور بھی ایسا تھا جو دعوت برادری (۱۶) کی بنا پر اپنی بلندی میں فلاسفۂ یونان کے تصور کے ہم پلہ تھا۔ مگر اس کی برادری صرف فلسفی مدرسے کی ہی حد تک محدود نہ تھی بلکہ یہ مصتبغ بھائیوں کی ایک مذہبی برادری تھی۔ اس قسم کی جماعتیں اس زمانے میں متعدد تھیں اور ہر قسم کے طریق عبادت یعنی مصری، شامی، ایرانی کی تلقین ہورہی تھی۔ یہ سب کی سب اپنے لیے متبعین کی تلاش میں سرگرم کار اور قدیم حکومت کے مذہبوں کی نسبت خدا سے قریب تر تعلق پیدا کرا دینے کی مدعی تھیں۔ آغاز عیسویت ہی کے زمانے میں لیکن اس سے بالکل علیحدہ بعض یہودی مصنفین (مثلاً فلو (۱۷) باشندۂ اسکندریہ اور "حکمت سلیمانی" (۱۸) کے مصنف) افلاطون و رواقیہ کے فلسفہ میں اپنے مذہبی عقائد کی تصدیق و توثیق، بلکہ اپنی کتب مقدسہ کے حقیقی معانی کی کلید پاتے ہیں۔ انہیں فلسفوں سے عیسویت کو سب سے زیادہ ہمدردی ہوتی ہے بلکہ یہ تو مروجہ اوہام کے خلاف، جو فلسفیانہ ذہن کے لیے سخت تکلیف دہ ہوتے ہیں، فلسفہ کے شریک کار ہوجانے کے لیے تیار ہے۔ مگر نجوم (۱۹) و کہانت (۲۰) کے لیے، جن کی اکثر فلاسفہ بھی حمایت کرنے کے لیے تیار تھے، اس کے نظام میں کوئی جگہ نہ تھی۔ اس کی عبادت حیوانی قربانی اور اس کے قابل نفرت لوازم سے پاک تھی۔

---

(۱۶) Fellowship
(۱۷) Philo
(۱۸) *Wisdom of Solomon*
(۱۹) Astrology
(۲۰) Divination

اس میں کم از کم ان بے شرمیوں کا نشان نہ تھا جو اس زمانے کے اکثر مذاھب کی عبادت میں ھوتا تھا۔ اپنی قدیم سادگی کے زمانے میں یہ ان ظاھری اور حسی دلچسپی کی چیزوں مثلاً تصویروں، قربان گاھوں وغیرہ سے پاک تھی جن کو بعد میں کلیسا نے اختیار کرلیا۔ اس میں شک نہیں کہ یہ خصوصیات عیسائی طرز عبادت کو یہود کے معبدوں سے ممتاز نہیں کرتیں لیکن نئے مذھب نے یہودیت کے قومی تعصب اور روزمرہ کی زندگی میں صدھا رسمی امور کی پابندی کو بالائے طاق رکھ دیا تھا۔

عیسائی اور رواقیہ اپنے سخت معیارات کردار (۲۱) اور عالم میں حکومت آسمانی کے ھونے پر ایمان میں ابیقوریہ کے خلاف متحد تھے۔ علاوہ ازیں جہاں ابیقوریہ نظام فطرت کو محض سالمات کی ابدی گردش بتاتے تھے وھاں عیسائی اور رواقیہ ایک آگ کے منتظر تھے جس میں موجودہ نظام عالم فنا ھوگا۔ لیکن رواقیہ نے تو اس آگ کے متعلق ایک خاص طبیعی نظریہ سے استنباط کیا ھے اور عیسائی اس کو اس عظیم الشان یوم عدالت کا پیش خیمہ کہتے ھیں جس میں ھر شخص کے اعمال و افعال کا فیصلہ ھوگا اور ایک نیا نظام عالم پیدا کیا جائے گا جس میں نیک ھمیشہ کے لیے مسرور ھوں گے اور بد ھمیشہ کے لیے مصائب و آلام میں مبتلا رھیں گے۔ اس کی وجہ یہ ھے کہ عیسائیوں کا اس عالم کے انجام کے متعلق جو عقیدہ ھے وہ فلاسفۂ یونان کی طرح ان نظریات سے عالم وجود میں نہیں آیا ھے جو علمی استعجاب سے پیدا ھوئے ھیں۔ یہ پیمبروں کے ارشاد کے بموجب تسلیم کیا گیا ھے اور کائنات کے عادل حکمراں کے شایان شان معلوم ھوتا ھے۔

لیکن عیسویت کی اخلاقیات رواقیت کی اخلاقیات کے کتنے ھی مشابہ کیوں نہ ھو پھر بھی ان میں اختلاف ھے اور وہ یہ کہ عیسائی عقیدہ کے بموجب قانون اخلاق کی پابندی انسان کی قوت میں نہیں، ھاں! اگر خدا کا فضل و کرم شامل حال رھے تو وہ اس کا اتباع

Standards of Conduct (۲۱)

کرسکتا ہے۔ یہود اور رواقیہ کی طرح عیسائی بھی اپنے آپ کو خدا کی اولاد سمجھتا ہے لیکن نہ یہود کی طرح وہ اس کو اپنی قوم کا حق سمجھتا ہے اور نہ رواقیہ کی طرح سے اپنی ذات کا، بلکہ وہ اس کو اس شخص کی قومیت میں داخل ہوجانے کی بنا پر اپنا حق سمجھتا ہے جو (اُس کے عقیدہ کے بموجب؛ مترجم) خدا کا صلبی بیٹا تھا (۲۲)۔ ان کے یہاں انسانی کمزوری کے احساس کے مقابلے میں، جو اس زمانے میں اکابر رواقی فلاسفہ یعنی سنیکا تک میں موجود تھا، خدا کے بیٹے کے توسط کا اعتقاد نظر آتا ہے۔ اس وقت یہ اعتقاد صرف عیسائیوں ہی کے یہاں نہ تھا۔ لیکن عیسائیوں کے یہاں نجات دلانے والا خود چند سال قبل کالبد عنصری میں آتا ہے اور بے نام و نمود غربت کی زندگی گذارتا ہے (لیکن یہ اپکٹیٹس (۲۳) کی زندگی کی طرح غلامانہ بھی نہیں ہوتی) اور سقراط کی طرح ایک غیر منصفانہ فیصلہ کی بنا پر مجرموں کی طرح جان دیتا ہے۔ لیکن اسی عالم میں وہ اس طرح زندگی گذارتا ہے اور ایسی تعلیم دیتا ہے اور اس طرح سے پھر انتقال کرتا ہے کہ وہ لوگ بھی جن کے نصب‌العین مذکورہ بالا فلاسفہ ہیں شہید جسٹن (۲۴) کی طرح، جس نے خود فلسفہ کو چھوڑ کر عیسویت کو اختیار کیا تھا، اس کو ایسی ذات تسلیم کرنے پر مجبور ہوئے جس پر اُس عقل الٰہی (۲۵) کا اعلیٰ انکشاف ہوا تھا جو ان میں بھی موجود تھی۔

یہی اصول توسط (۲۶) عیسویت اور فلاطونیت کے مابین تعلق قائم کرتا ہے۔ افلاطون اپنی ایک ادق مگر پرزور تصنیف یعنی ٹیمیس (۲۷) میں عالم اعیان ابدیہ (۲۸) یا مثل (۲۹) کو ایک نمونہ قرار دیتا ہے اور کہتا ہے کہ خدا نے اس عالم محسوس کو عالم مثل کے

---

(۲۲) نعوذ باللہ۔ ذات باری اس قسم کے علایق سے منزہ ہے۔ وہ ایک ہے، نہ وہ کسی سے پیدا ہوا اور نہ کوئی اس سے، اور نہ کوئی اس کا ہم سر ہے۔

(۲۳) Epictetus (۲۴) Justin (۲۵) Divine Reason

(۲۶) Principle of mediation (۲۷) *Timaeus*

(۲۸) Eternal natures (۲۹) Ideas

مشابه پیدا کیا ہے۔ جس زمانے میں عیسویت عالم وجود میں آئی ہے اس میں یہ احساس عام طور پر تھا کہ انسان تکمیل سے بہت ہی دور ہے لیکن اس کے ساتھ تکمیل کا بے حد آرزومند بھی ہے۔ اس میں افلاطون کے یہ الفاظ اس خیال کی اعلیٰ ترین فلسفیانہ سند سمجھے گئے کہ ایسی کوئی درمیانی قوت ہوسکتی ہے جو اس خلیج کو پاٹ سکے جو خدا اور انسان کے مابین ہے۔ اس عالم فانی کے اصلی و ابدی نمونہ کو حامل وحی (۳۰) یا فرشتہ یہوہ (۳۱) کہہ سکتے ہیں جس کو بعد میں یہود کے مقدس لوگ اس خوف سے کہ کہیں اس شئے کو جو بہترین عبادت کے لائق ہے انسان کہنا باعث معصیت نہ ہو خود یہوہ کہنے لگے تھے، اور جب وہ انبیا اور قدیم زمانہ کے مقدس لوگوں پر اس کا آنا ظاہر کرتے تھے تو یہوہ ہی کہتے تھے۔ عیسائی کہتے ہیں کہ اسی نے یسوع مسیح میں حلول کیا تھا۔

آگسٹائن (۳۲) ایک مشہور عیسائی مصنف گزرا ہے۔ وہ اپنی کتاب کنفشنز (۳۳) کے ایک مشہور حصہ میں لکھتا ہے کہ میں نے افلاطونیوں سے بھی وہی کچھ حاصل کیا ہے جو کہ یوحنا کے انجیل کی پہلی آیت سے خدا کے غیر حادث کلام اور خود خدا کے متعلق سیکھا ہے جو اس عالم کی تخلیق کا قریبی عامل اور انسانوں کے لیے نور اور حیات ہے۔ لیکن افلاطونیوں کے یہاں مجھ کو یہ تعلیم نہیں ملی

(۳۰) حامل وحی ہمارے نزدیک خدا کے جلیل القدر فرشتہ جبرئیل ہیں۔ عیسائیوں کے یہاں یہ روح القدس ہیں جس کو وہ اپنے خدا کا ایک جزو یا ایک حالت سمجھتے ہیں۔ بصورت اول اگر خدا مرکب ہے تو وہ اپنے اجزا کا محتاج ہوگا۔ اور جو ذات محتاج ہو وہ خدا نہیں ہوسکتی۔ بصورت ثانی خدا کو متغیر ماننا پڑتا ہے اور جس ذات میں تغیر و تبدل ہوتے رہیں وہ حادث ہوگی۔ حادث نہ لائق عبادت ہے اور نہ خدا ہوسکتا ہے۔ لہذا یہ عقیدہ کہ روح القدس خدا ہے اور اس نے مسیح میں حلول کیا تھا شرک باللہ ہے۔

(۳۱) Jahweh (Jehovah) (۳۲) Augustine (۳۳) *Confessions*

کہ روح القدس کو کالبد عنصری دیا گیا اور وہ ہم میں آ کر رہا۔ اس خیال سے اس واقعہ کی تشریح ہوتی ہے کہ اس کے زمانے کی افلاطونیت کو (جس کو ہم نوفلاطونیت (۳۴) کہتے ہیں اور جس کا ہم پھر ذکر کریں گے) عیسویت کے مسئلہ توسط (۳۵) سے اتفاق تھا۔ لیکن دونوں میں یہ فرق تھا کہ بعد کے افلاطونی تو اس واسطہ سے مادی عالم (جس سے ہمارے اس کالبد کا تعلق ہے) اور خیر آسمانی (۳۶) کو علیحدہ رکھنا چاہتے تھے اور برخلاف اس کے عیسویت خیر آسمانی کو خود اس عالم کے اندر لانا چاہتی ہے۔ عیسائیوں کا عقیدہ ہے کہ خیر آسمانی یسوع مسیح کے کالبد میں حلول کرنے سے دنیا میں آگئی ہے اور یسوع مسیح کے متعلق آخرکار ان لوگوں کا یہ عقیدہ ہوا کہ وہ صحیح معنی میں خدا (۳۷) اور صحیح معنی میں انسان تھے جو اصلی

---

(۳۴) Neoplatonism

(۳۵) عیسائی کہتے ہیں کہ خدا اور انسان کے مابین ایک درمیانی درجہ ہے اور وہ مسیح کی ذات ہے کہ وہ ان کے عقیدے کے بموجب خدا بھی ہیں اور انسان بھی مگر مسلمانوں کے نزدیک خدا اور انسان کے مابین کوئی درمیانی حالت نہیں انسان کتنا ہی بڑا کیوں نہ ہو اور کتنی ہی ترقی کیوں نہ کرلے وہ انسان ہی رہے گا خدا نہیں ہوسکتا۔ مسیح خدا کے پیغمبر اور اس کے برگزیدہ بندے تھے مگر وہ خدا نہ تھے اور نہ خدائی کے قریب کیونکہ انسان جو مخلوق ہے اسی طرح سے خدا نہیں ہوسکتا جس طرح انسان کا بنایا ہوا مٹی کا پتلا جیتا جاگتا انسان نہیں ہوسکتا۔

(۳۶) Divine goodness

(۳۷) یہ دعوی متناقض ہے۔ ایک ہی ذات صحیح معنی میں خدا نہیں ہوسکتی۔ اگر یہ کہا جائے کہ خدا نے یسوع مسیح کے قالب میں حلول کیا تھا تو پھر وہ اصلی روح کے ساتھ انسان کیوں کر ہوئے۔ دوسری دقت یہ ہوگی کہ جب خدا یسوع مسیح کے قالب میں بند تھا تو کہاں تھا؟ یعنی وہ یا تو محض یسوع مسیح کے قالب میں تھا جس سے اس کو مقید فی المکان ماننا پڑے گا۔ یا خاص طور پر مسیح کے قالب میں نہ تھا تو پھر مسیح کو ایسی کون سی خصوصیت حاصل ہوئی کہ ان کو خدا بھی مانا جائے۔

انسانی پیکر اور روح رکھتے تھے۔ اس نظریہ سے عیسائیوں کے اس احساس کے مطالبات کی تشفی ہوسکتی تھی کہ خیر آسمانی کے یسوع کے کالبد میں آجانے کی بنا پر وہ فی الحقیقت خدا ہی میں ضم ہو گئے تھے۔ ان کے متعلق یہ کہنا کہ ان کا مافوق الفطرت وجود تھا اور محض واھمہ سا جسم رکھتے تھے جو صرف تکلیف برداشت کرتا اور اس دنیا سے انتقال کرتا ہوا محسوس ہوا، یا یہ کہنا کہ گو وہ حقیقی جسم رکھتے ہوں لیکن وہ جسم انسانی احساسات و تاثرات سے معرا تھا یا یہ کہنا کہ وہ انسان ہوں یا انسان سے کچھ ماورا لیکن وہ صحیح معنی میں خدائے تعالیٰ کے عین نہ تھے، تو کام نہ دے گا۔ اسی وجہ سے عیسائیوں میں ان تمام چیزوں کو بدعات کہہ کر متروک و مردود قرار دیا گیا ہے جن میں یسوع مسیح کی کیفیت و حالت کو مندرجہ بالا الفاظ میں بیان کیا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں جن ملحوظات کی بنا پر عیسائی ایسی بات کہنے یا کرنے سے جھجکتے ہیں وہ ذات رابط کا (یعنی یسوع مسیح) اور فریقین یعنی خدا اور انسان میں سے کسی ایک سے تعلق کو کم کردے، انہیں خیالات کی بنا پر وہ ایک سے زائد رابطوں کے وجود سے انکار کرتے ہیں۔

دوسری طرف جب ہم اس زمانے کے اور ایسے نظامات کو لیتے ہیں جنہوں نے عیسائیوں کی دیکھا دیکھی الہیٰ وجدانیت و مذہبی تخیل کو اختیار کرلیا تھا اور جو باطنیت (۳۸) کے عام نام سے مشہور ہیں (جس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے پیرو اپنے لیے ایک خاص باطنی علم یا حکمت کے مالک ہونے کا دعوی کرتے تھے) تو ہم ان کو انسان و خدا کے مابین واسطوں کے ایک طویل سلسلہ کے اختراع کرنے میں اساطیری (۳۹) تخیل میں مصروف پاتے ہیں۔ یہی حال فلاطونیت کے بعد کے نمائندوں کا ہے جو عیسویت کے قبول کرنے سے قطعاً انکار کرتے ہیں۔ یہ لوگ ایک طرف تو مختلف قسم کے وجودوں میں امتیاز کرکے اصل حقیقت معلوم کرنا اور اس طرح سے اپنی فلسفیانہ خواهش

Gonsticism (۳۸) Mythological (۳۹)

کو پورا کرنا چاہتے تھے، دوسری طرف ان کو اپنے مذہبی خیالات کی بنا پر خدا کو حتی الامکان مادی علائق سے بری کرنا مقصود تھا۔ اس کے ساتھ مناظرانہ جذبہ انہیں عیسویت کے خلاف قدیم بت پرستی اور مختلف قسم اور مختلف مدارج کے صدھا دیوتاؤں اور دیویوں کی حمایت کرنے پر مجبور کرتا تھا۔ واسطوں کے بڑھانے کے اس رجحان نے عیسویت پر بھی اثر کیا۔ اور اس میں بھی عملی طور پر اولیا و رہبان کی پرستش کا رواج ہوگیا اور نظری طور پر ایک عیسائی اور اس کے نجات دھندہ کے مابین فرشتوں کا واسطہ قائم کردیا گیا جو بالکل ایسا ھے جیسا کہ افلاطونیوں نے دیوتاؤں کا سلسلہ قائم کر رکھا تھا اور جس کو ایک مصنف ڈائنوس (۴۰) نے (جو سینٹ پال کے ایتھنز کے حواری کا ھم نام تھا) اپنی ایک کتاب میں دکھایا ھے۔ وہ زمانہ کوئی خاص تنقید و تحقیق کا زمانہ نہ تھا۔ اس لیے یہ رسول کے حواری ہونے کی وجہ سے بہت معتبر خیال کیا جانے لگا تھا۔ گو اس کے فرشتے دانتے (۴۱) کی کتاب بہشت (۴۲) میں ایک اہم جگہ رکھتے ھیں لیکن یہ عام طور پر کبھی معبود نہیں بنے۔ مگر اولیا کی بہت کچھ پرستش ہوئی ھے اگرچہ آن کے متعلق یہ خیال کبھی نہیں ہوا کہ یہ کسی عیسائی کے براہ راست رابطۂ اصلی یعنی یسوع مسیح تک پہنچنے میں مانع ھیں یا ان میں وہ الوھیت ھے جو مذھب عیسوی کے بموجب بنی نوع انسان کے اندر صرف یسوع مسیح ھی میں جمع ہوئی تھی۔

مذھب عیسوی کو قدیم فلسفیانہ فرقوں سے جو تعلق ھے اس کو تو ھم بیان کرچکے۔ اب ھم یہ دیکھتے ھیں کہ اس نے ان مسائل کے ذخیرہ میں کیا کچھ اضافہ کیا ھے جن پر فلسفیانہ بحث کی ضرورت ھے یا اس سے کتنے ایسے تعقلات (۴۳) پیدا ہوئے ھیں جن کو فلسفیانہ تحقیق میں کام میں لاسکتے ھیں۔

ان میں پہلا مسئلہ تو شخصیت باری تعالیٰ اور شخصیت انسان کا ھے۔ مذھب عیسوی کے اثر سے جو مذھبی تجربہ ہوا تھا اس سے

---

(۴۰) Dionysius (۴۱) Dante (۴۲) *Paradise*

انفرادی شخصیت کی حس زیادہ ہوگئی تھی۔ اس سے مذکورہ بالا مسئلہ نئی اہمیت حاصل کرلیتا ہے۔ اس مذہبی تجربہ کے اظہار کی کوشش میں جو تعقلات (۴۳) قائم کئے گئے ہیں اور جو فلاسفہ کے لیے بھی مفید ثابت ہوئے ہیں ان میں سے ایک تو تثلیث فی‌التوحید (۴۴) ہے اور دوسرا فضل الٰہی (۴۵) یا خدائے تعالیٰ کی رحمت ہے۔

انفرادی شخصیت کی حس کو تیز کردینے میں عیسویت نے محض اس عمل کو پورا کیا ہے جس کے متعلق ہم پہلے ہی کہہ چکے ہیں کہ یہ اس زمانے کی خصوصیت تھا جس زمانے میں عیسویت کا آغاز ہوا ہے۔ لیکن عیسویت اس کے پورا کرنے کی خاص طور پر قابلیت بھی رکھتی تھی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عیسائی کا مذہبی تجربہ ایک شخصی خدا سے شخصی ملاقات کا تجربہ ہوتا تھا کیونکہ اول تو اس کو یہود سے یہ عقیدہ میراث میں ملا تھا کہ خدا ایک ہے اور نہ محض اس معنی میں کہ عالم میں جتنی قوتیں اور جتنے اثرات کام کرتے ہوئے نظر آتے ہیں وہ ایک ہی قوت یا زندگی کے مظاہر ہیں بلکہ اس اعتبار سے بھی جس سے کہ ہم ایک انسان کے مختلف افعال میں سیرت اخلاقی کی وحدت پاتے ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ عیسائی کو ذات باری تعالیٰ کے تعقل کے لیے محض غور و فکر اور نظریہ سازی کے لیے بھی نہ چھوڑ دیا گیا تھا۔ اس غرض کے لیے اس کو یسوع مسیح کی تاریخی سیرت کا حوالہ دیا جاتا تھا جو اس کی زندگی اور تعلیم کے اذکار میں موجود تھی۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ اس تعلیم کی رو سے دوسروں اور بالخصوص عیسائی برادری کی خدمت سے ایک عیسائی یسوع مسیح سے شخصی ملاقات کا شرف حاصل کرسکتا تھا: "جیسا تونے میرے ان بھائیوں میں سے کسی کے ساتھ کیا ویسا ہی تونے گویا میرے ساتھ کیا" (متی ۲۵ - ۴۰)۔

---

(۴۳) Conceptions

(۴۴) Triune God — یہ مشرکانہ عقیدہ از روئے فلسفہ بھی صحیح نہیں اور از روئے اسلام وحق و صدق تو بالکل ہی باطل ہے۔

(۴۵) Divine grace

اس قسم کے مذہبی تجربہ کے متعلق جب علمی دلچسپی پیدا ہوجائے تو اس مسئلہ کا عالم وجود میں آجانا بالکل ناگزیر ہے کہ جب یہ ملاقات ممکن ہے تو خدا اور انسان اور ان کے مابین جو ذات رابطہ ہے اس کی نوعیت کیسی ہوگی ؟

ایک بار جب اس قسم کے سوالات پیدا ہوگئے تو علمی دلچسپی کے علاوہ انہوں نے دوسرے جذبات کو بھی متاثر کیا اور جو مباحثے ان کی بنا پر ہوئے ہیں ان کا تاریخ فلسفہ سے کوئی خاص تعلق تو نہیں ہے لیکن ان کے نتائج کو تاریخ فلسفہ سے خارج نہیں کرسکتے کیونکہ یہ نتائج بہ حیثیت مجموعی اس فیصلہ کو ظاہر کرتے ہیں جو بالآخر عالم عیسوی نے ان کوششوں کے متعلق کیا ہے جو ان مسائل کے حل کے لیے کی گئی ہیں اور جو نظریات کے ایسے مجموعہ پر مشتمل ہیں جو یورپ میں عیسویت کے غلبہ کے وقت ان لوگوں کے ذہنوں میں موجود تھے۔ جو ان مسائل کے متعلق مزید غور و فکر کررہے تھے۔

اگرچہ یہ تمام سوالات ذات باری و انسان کے باہمی تعلقات کے متعلق تھے لیکن ابتداً ان مسائل کی طرف زیادہ توجہ کی گئی جن کا نوعیت الوہیت سے تعلق ہے اور یہ پوچھا گیا کہ ''کس معنی میں اور کس حد تک ذات رابطہ (جویقیناً انسان ہے) خدا کہی جاسکتی ہے'' اس کے بعد ان مسائل کی باری آئی جن میں دوسرے فریق کو لیا گیا تھا اور یہ دریافت کیا گیا کہ انسان جب احکام باری تعالیٰ کی تعمیل کرتا ہے (اور جو محض اس کے فضل و کرم سے ہی کرسکتا ہے) تو کس معنی میں اور کس حد تک وہ اپنی اس نیکی و سعادت کا مدعی ہوسکتا ہے۔

لہذا جو مسائل عیسائی علمائے دین کے یہاں تیسری اور چوتھی صدی عیسوی میں نوعیت الوہیت کے متعلق معرض بحث میں تھے اس زمانے میں وہی مسائل مذہب عیسوی کے عقائد سے علیحدہ فلاسفہ کے یہاں بھی معرض بحث میں تھے۔ ان فلاسفہ کو ان کے ہم عصر فلاطونی کہتے تھے لیکن اس زمانے کا نقاد ان کے اور افلاطون کے

نظریات کے مابین زمین و آسمان کا فرق پاتا ہے۔ اس لیے ان کو نوفلاطونی کہتا ہے۔ عیسائی ارباب فکر کی طرح سے ان کے نزدیک بھی وہ فلسفیانہ مسائل جن کی طرف مذہب کی بنا پر ذہن منتقل ہوسکتا ہے دراصل سب سے زیادہ اہم ہیں۔ بر خلاف ان کے جن مسائل کی طرف علوم طبعیہ سے ذہن منتقل ہوتا ہے، جو اعلیٰ سے نہیں بلکہ اسفل سے تعلق رکھتے ہیں، جو اس شئے سے قطع نظر کرتے ہیں جس سے انسان روحانی علاقہ رکھتا ہے اور اس شئے کو لیتے ہیں جس سے اس کا جسمانی تعلق ہے وہ عملی طور پر نظر انداز کردئے جانے کے قابل ہوتے ہیں۔ ان جدید فلاطونیوں میں سب سے مشہور فلسفی فلاطینوس (۴۶) ہے جو تیسری صدی عیسوی میں گزرا ہے۔ یہ راس‌الحقائق کے متعلق (جس کے سمجھنے اور تا بہ امکان اپنے ساتھ متحد کرنے میں روح انسانی کی شریف ترین تعنائین پوری ہوسکتی ہیں) اپنے نظریات میں ان قدیم فلاسفۂ یونان کا اتباع کرتا ہے جنہوں نے ایبقوریہ کی طرح سے عالم میں کسی قسم کے روحانی یا ربانی اصول کے تسلیم کرنے سے انکار کردیا تھا۔ ان فلاسفہ میں رواقیہ تھے جو عالم کی ہر شئے میں تقدیرالٰہی (۴۷) کے عمل کو موجود پاتے ہیں۔ ان میں ارسطو تھا جس نے عالم کی حرکت کی اس طرح توجیہ کی تھی کہ یہ ذہانت اعلیٰ (۴۸) کی طرف جذب ہو رہا ہے جو اپنی اعلیٰ و ارفع ذات کے تصور میں مشغول رہتی ہے اور اس طرح سے ابدی اور کافی و مکتفی رحمت کی زندگی گزارتی ہے۔ ان میں سب سے بڑا افلاطون تھا جس نے محض اس واقعہ کی بنا پر کہ اشیا کے اعیان ابدیہ کا صرف ذہن کے ذریعے ادراک ہوسکتا ہے، یہ مان لیا تھا کہ ایک ایسے اصول ترتیب (۴۹) کا وجود ہے جس کی وجہ سے یہ اعیان اس نہج پر موجود ہیں جس کا کہ عقل کے ذریعے ادراک ہوسکتا ہے اور جس کی بنا پر عقل کو ان کا اسی طرح سے وقوف ہوتا ہے جس طرح سے کہ وہ فی‌الواقع ہیں۔ وہی فلاطون اپنے مکالمہ ٹیمیس (۵۰) میں جس کا حوالہ پہلے دیا جاچکا ہے صرف

---

(۴۶) Plotinus (۴۷) Divine providence (۴۸) Supreme Intelligence
(۴۹) Principle of Order (۵۰) Timaeus

اس اعلیٰ اصول ھی کا ذکر نہیں کرتا بلکه عالم مثل یا اعیان ابدیه کے عالم کا بھی ھمیشه زندہ رھنے والے وجود کی طرح ذکر کرتا ھے، اور یه اصل ھے اس عالم کی جس کا ھم کو اپنے حواس کے ذریعے سے ادراک ھوتا ھے۔ اس نے ایک روح کا بھی تذکرہ کیا ھے جو اس وجود کے مشابه بنی ھے اور جو اس عالم محسوس کی حرکت و وحدت کا باعث ھے۔

ان وجودات ثلاثه (۵۱) میں، جس میں سے ھر ایک الوھی کہلا سکتا ھے، دوسرا تو عقل کے مطابق ھے جس کے متعلق ارسطو یه کہتا ھے که یه گویا سب سے اعلیٰ و ارفع ھے۔ تیسرا دنیا کی اس حیات محیط کے مطابق ھے جو رواقیه کا سب سے بڑا معبود تھا۔ عقل ابدی کے متعلق فلاطینوس ارسطو کی طرح سے یه نہیں کہتا ھے که اپنی عینیت کے علاوہ دیگر اعیان کے متعلق غور و فکر کرنا اس کی منزلت سے بعید ھے بلکه فلاطینوس کے نزدیک اور باقی ایسی اشیا کے اعیان اس کے عین میں شامل ھیں جن کا تعلق اس کے ساتھ ایسی اشیا کا سا نہیں ھے جو اس سے خارج ھیں بلکه ایسے خیالات کا ھے جن کے خیال کرنے میں خود اس کی زندگی ھے۔ لیکن فلاطینوس کی روحانی پرواز حیات کلی کی ھمدردی سے یا عقل ابدی کے تفکرو تدبر سے مطمئن ھونے والی نه تھی۔ اس نے اصول انتہائی یعنی خدائے تعالیٰ کے ساتھ متحد ھونے کی کوشش کی اور اس کے دوستوں کا خیال ھے که چند مواقع پر اس کو اس میں کامیابی بھی ھوئی۔ اس کے نزدیک برترین ذات کو ھر قسم کے امتیاز سے ماورا ھونا چاھئے حتیٰ که عالم و معلوم کا امتیاز بھی اس کے شایان نہیں جو سب سے اعلیٰ عقل سے ھوتا ھے۔ اگرچه اس حالت میں عالم و معلوم ایک ھی وجود ھیں اور محض علم ذات حاصل کرنے کے لیے دو حصوں میں منقسم ھوجاتے ھیں، اس برترین ذات کے ساتھ انسان اسی وقت متحد ھوسکتا ھے جب ھر قسم کے امتیاز کی حس مفقود ھوجائے یعنی اس پر ایک بے خودی

Triad (۵۱)

کا عالم طاری ہو۔ یہاں فلاطینوس فلاطون سے مختلف زبان استعمال کر رہا ہے۔ فلاطون یہ تسلیم کرتا تھا کہ عقل جب حقیقت کے مطابق ہوتی ہے جو علم کی بدولت ہوتا ہے تو ایک اندرونی اصول وحدت کا انکشاف ہوتا ہے جس کو نہ تو حقیقت سے ممتاز کرکے عقل کہہ سکتے ہیں اور نہ عقل سے ممتاز کرکے حقیقت کہہ سکتے ہیں۔ لیکن اس امر کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ اس کے نزدیک اس اصول کا انکشاف مذکورہ بالا صورت کے علاوہ بھی کسی اور طرح سے ہوسکتا ہے۔ جب بے خودی و مدھوشی کے تجربے کا ذکر کرتا ہے تو اس کا درجہ فلسفی کے تجربے کے درجے سے ادنیٰ قرار دیتا ہے کیونکہ اس کے تجربے کے سامنے ان تجربات کی حالت ایسی ہے کہ گویا شیشے سے کوئی شئے دھندلی نظر آرہی ہو۔ ایسے تجربات کو جن میں فکر عامل نہیں ہوتا فکری تجربات پر فوقیت دینے میں فلاطینوس اپنے آپ کو سرّی (۵۲) ظاہر کرتا ہے جو افلاطون کے متعلق اکثر کہا جاتا ہے حالانکہ وہ صحیح معنوں میں سرّی ہے۔ اس قسم کی سرّیت (۵۳) اس امر کی علامت ہے کہ فلاطینوس کے وجود میں ہم ایسا شخص دیکھ رہے ہیں جو انسان کی روحانی زندگی کے متعلق اس شوق و توجہ کے انتہائی نتائج کو عملی جامہ پہنا رہا ہے جو سنہ عیسوی کی ابتدائی صدیوں کے فلسفہ کی خصوصیت تھی۔ اس سے زیادہ اجتماعی نصب العین کبھی پیش نہیں کیا گیا جیسا کہ خدائے تعالیٰ کا وہ عاشق پیش کرتا ہے جو یکے بعد دیگر ہر ادنیٰ درجے کی خیرو فلاح کو چھوڑتا چلا جاتا ہے کیونکہ یہ اس کو اصل و اعلیٰ درجے کی خیر معلوم نہیں ہوتی یہاں تک کہ وہ ہر ایسی شئے کے بوجھ سے ھلکا ہوجاتا ہے جو اس کی توجہ کو اس کے مقصود کی طرف سے منعطف کرسکتی ہے اور وہ بہ الفاظ فلاطینوس "یک و تنہا ذات یکتا کی طرف" پرواز کرتا ہے۔ بہ ایں ہمہ یہ امر فراموش نہ ہونا چاہئے کہ اجتماع کا حقیقی فائدہ اس میں نہیں ہے کہ اس کے افراد کی شخصیت کا پوری طرح سے نشوونما نہ ہو کیونکہ آخرکار یہ تنہا ترین روحانی سمندر کے غوّاصوں کی تحقیق

---

(۵۲) Mystic (۵۳) Mysticism

سے بھی مستفید ہوتی ہے۔ انفرادی طور پر خدا تک پہنچنے کے مذہبی شوق میں جو فلاطینوس کی فلسفیانہ سرّیت کے لیے قوت محرکہ ہے فرد اپنے لیے ایک نئی اور عدیم المثال جگہ کا مدعی ہونا سیکھ جاتا ہے۔ فلاطینوس واضح طور پر یہ تعلیم دیتا ہے کہ کل بنی نوع انسان کے لیے ہی نہیں بلکہ ہر انسان کے لیے ایک علیحدہ عین ثابت ''صورت'' یا ''مثال'' ہوتی ہے جو اس سے پہلے افلاطون یا ارسطو نے نہ دی تھی۔

لیکن فلاطینوس کے نزدیک تثلیث کا صرف پہلا رکن ہی اعلیٰ و اکمل معنی میں خدا ہے۔ دوسرے اور تیسرے رکن مرکز الوہیت کے پرتو ہیں جن کی بنا پر یہ بغیر اس کے کہ مادہ کے ساتھ بلا واسطہ مس کرے اس میں اپنی عمدگی و خوبی کا عکس (یعنی اس عالم حسی میں حسن و ترتیب) پیدا کرسکتی ہے۔ اس طرح سے صرف وہ روح حقیقی معنی میں خدا سے موصل ہوسکتی ہے جس میں سرّی بے خودی (۵۴) کی قابلیت ہوتی ہے، اور اجتماعی زندگی کے فضائل اس زینہ کی سب سے نچلی سیڑھیاں ہیں جن سے کہ آسمان کے طرف صعود کیا جاتا ہے۔ عیسائی علمائے دین آخر میں جس خیال تک پہنچے ہیں وہ اس سے مختلف ہے۔ ان کے نزدیک خود یسوع (۵۵) میں، اس روح میں جو عیسوی کلیسا کی عام زندگی میں کارفرما ہے اور اسی طرح عام باہمی محبت و مودت میں، روح القدس (۵۶) کے مرکز الوہیت کے ضروری اور ابدی عناصر کا اظہار ہوتا ہے۔ اس قسم کے نظریے سے اول تو روح القدس کا تعقل (۵۷) اس طرح سے ممکن ہوجاتا ہے کہ یہ عریاں وحدت نہیں ہے جس کے اندر کسی قسم کے امتیازات نہ ہوں (کیونکہ ہمارے تجربے کی کوئی حقیقی وحدت ایسی نہیں ہوسکتی) بلکہ یہ وحدت ممیز عناصر کے ساتھ ہے اور ان کا امتیاز بھی ان کی وحدت کے لیے اتنا ہی ضروری ہے جتنی کہ ان کی وحدت ان کی علیحدہ علیحدہ خصوصیات کے تحقیق کے لیے ضروری ہے۔ بہ الفاظ دیگر یہ اس قسم کی وحدت ہے جس کی ایک ظاہر صورت محبت

Mystic rapture (۵۴) Jesus (۵۵) Godhead (۵۶)
Conception (۵۷)

میں نظر آتی ہے ۔ دوسرے یہ کہ الوہیت تک صرف فلسفی اور مجذوب (۵۸) ہی نہیں پہنچ سکتے بلکہ ہر وہ شخص جو یسوع پر ایمان لایا ہے اور اس کی ' روح '، کے ساتھ شریک ہوا ہے ، یعنی مذہب عیسوی کا ادنیٰ سے ادنیٰ پیرو بھی ، اس تک پہنچ سکتا ہے ۔ تیسرے یہ کہ یسوع کی انسانی زندگی میں الوہیت کو مادی دنیا کے ساتھ بلا واسطہ مماس قرار دیا جاتا ہے ۔ ذات باری کے متعلق یہ بیان میرے نزدیک فلسفیانہ اور مذہبی دونوں اعتبار سے فلاطینوس کے بیان سے بہتر ثابت نہیں کیا جا سکتا ۔ یہ دعویٰ کہ الوہیت تک تمام انسانوں کی دست رس ہو سکتی ہے اور وہ مادی دنیا سے براہ راست مماس ہو سکتی ہے ایسے فلسفے کے مطابق ہے جو واقعات تاریخ و فطرت کو تقدیر اشیا میں کچھ اہمیت دیتا ہے ۔ مگر فلاطینوس کے فلسفہ میں ان کی تقدیر اشیا میں کوئی اہمیت نہیں ہے ۔ فلاطینوس کے فلسفہ کی نسبت اس قسم کا فلسفہ افلاطون کے فلسفہ کے منشا کے زیادہ مطابق ہو سکتا ہے کیونکہ وہ اپنے مکالمہ (۵۹) پر مینڈیز میں دکھاتا ہے کہ پرمینڈیز نوجوان سقراط سے کہتا ہے کہ ایسی چیزوں کے مطابق جن کو ہم ادنیٰ اور حقیر سمجھتے ہیں مثل یا اعیان ابدیہ کے وجود کو تسلیم کرنے میں جو پس و پیش ہوتا ہے وہ فلسفیانہ خامی کی علامت ہے ۔

خود الوہیت کو تثلیث کہنے اور تثلیث کے سب سے بڑے رکن نہ کہنے میں اور بھی عظیم الشان فلسفیانہ اہمیت پائی جاتی ہے ۔ قدیم و جدید زمانہ کے بڑے بڑے فلاسفہ کو کسی مجموعۂ اشیا کی وحدت اور اس سے بھی زیادہ کل حقیقت کی وحدت کو بغیر یہ کہے بیان کرنا بہت دشوار معلوم ہوا ہے کہ اس کے اندر جو اختلاف پائے جاتے ہیں وہ درحقیقت غیر حقیقی ہیں ، اگر ہم کو اصل حقیقت نظر آئے تو وہ فوراً کافور ہو جائیں ۔ علاوہ بریں اس گڑھے سے بچنے کی فکر میں فلاسفہ دوسرے گڑھے میں جا پڑتے ہیں جو ان کے راستے کے دوسری جانب واقع ہے ۔ وہ کچھ اس طرح گفتگو کرنے لگتے ہیں کہ گویا حقیقی اشیا سب کی سب قطعی طور پر علیحدہ اور ایک دوسرے

Ecstatic saint (۵۸) Dialogue (۵۹)

سے مختلف ہیں اور جب ہم کسی نوع یا قسم اور اس سے بھی زیادہ عالم یا کائنات کا ذکر کرتے ہیں تو بس وحدت محض ہمارے ذہن میں ہوتی ہے اور اشیا میں مطلقاً ہوتی ہی نہیں - بایں ہمہ، ہم اشیا کو متعدد اس وقت تک نہیں سمجھ سکتے جب تک اس کے ساتھ ہی ہم ان کو ایک نہ کہہ لیں (وہ یا تو متعدد سیب ہوں گے یا متعدد آدمی ہوں گے یا کم از کم متعدد اشیا ہوں گی) - اگر ان میں کوئی حقیقی وحدت نہیں ہوتی تو ہم متعدد اشیا کو ایک نام سے کیوں پکارتے ہیں - اس کے باوجود جو وحدت بھی ہوگی وہ ان اشیاء سے زائد یا علیحدہ نہ ہوگی اس طرح کہ ان اشیاء کے بغیر بھی اس وحدت کا وجود ہوسکتا ہو - یہ وحدت تو ان اشیاء ہی سے پیدا ہو سکتی ہے ، اگرچہ وہ متعدد ہوں -

اس میں شک نہیں کہ ایسے مجموعے ہوتے ہیں جن میں مجموعے کا ہر فرد آسانی کے ساتھ خارج کیا جا سکتا ہے - مثلاً ریت کے ڈھیر میں سے اگر ایک ذرہ کم ہو تو کیا ، اور زیادہ ہو تو کیا - مگر اسی وجہ سے ریت کی وحدت کی بھی کوئی اہمیت نہیں ہے - اس کے دو یا تین حصے کر دئے جائیں تو بھی اس میں کوئی نقصان واقع نہیں ہوتا - لیکن ایک درخت یا حیوان کے جسم کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا جائے اور احتیاط نہ برتی جائے تو وہ جسم مر جائے گا ، یعنی بحیثیت نبات یا حیوان کے اپنا عمل باقی نہ رکھ سکے گا - عضوی زندگی کے جوں جوں اعلیٰ مدراج کو لیا جائے اتنا ہی اس کو نقصان پہنچائے یا ہلاک کئے بغیر تقسیم کر دینا دشوار ہوگا -اس کی وجہ یہی ہے کہ جتنا یہ عضوی زندگی میں بلند مرتبہ رکھتا ہے اتنا ہی اس کا ایک حصہ دوسرے حصے کی جگہ نہیں لے سکتا - بعض ادنیٰ درجے کے کیڑوں کو اگر غلاف کی طرح سے الٹ دیا جائے تو کہتے ہیں کہ وہ بہت جلد اپنے آپ کو نئی حالت کے مطابق کر لیتے ہیں ، ترقی یافتہ جسم ایسا نہیں کر سکتا ۔ علاوہ اس کے اجزا جس قدر ممیز ہوں گے اسی قدر زیادہ اس کی حیثیت کل کی سی ہو گی - علاوہ بریں اگر اجزا کو اپنا اور اپنی وحدت کا شعور ہو تو اس کو ہم وحدت کے اور بھی اعلیٰ

درجے کا نمونہ سمجھیں گے اس لیے بنی نوع انسان کی معاشرت کی وحدت اگرچہ بسا اوقات غیر یقینی و بے ثبات ہوتی ہے، لیکن یہ جسم کی وحدت سے بہتر قسم کی وحدت معلوم ہوتی ہے۔ اگر اجتماع کے افراد بالکل مساوی ہوں اور اس کے ساتھ ہی ایک دوسرے سے اس قدر مختلف بھی ہوں کہ ایک کا وجود دوسروں کے لیے ناگزیر ہو اور اگر وہ ایک دوسرے سے رشتۂ محبت کے علاوہ اور کسی طور پر وابستہ نہ ہوں اور محبت بھی ایسی ہو کہ محبت باہمی کہلائے اور ہر شخص اپنی محبت پر مطمئن ہو تو یہ اجتماع متعدد افراد کے اتحاد کا معیار ہوگا۔ اس وجہ سے یہ بات یورپ کے فلسفہ کے لیے بہت مفید ہوئی ہے کہ ان کی دینیات میں اسی قسم کی وحدت برترین ذات سے منسوب کی جاتی ہے۔ یہ ایسی وحدت کی پرستش نہیں سکھاتی جس میں کسی قسم کا امتیاز نہ ہو اور اس لیے کسی طرح اس کا علم نہ ہوسکے، بلکہ ایسی وحدت کی پرستش سکھاتی ہے جس کی فطرت یہ ہے کہ علم و محبت کے ان اعمال کے ذریعے سے اپنے آپ کو ظاہر کرے جن سے بندہ اس کو سمجھتا ہے۔

اب ہم ان مسائل تک پہنچ گئے ہیں جو عیسائی علمائے دین کے سامنے مذہبی تجربے سے پیدا ہوئے ہیں اور جن کا تعلق انسانی ذمہ داری سے ہے۔ یہاں مذہبی فکر کی تحریک کسی قطعی اصول تک نہیں پہنچتی اور اس لیے اس کے نتیجہ کو اس قدر وضاحت کے ساتھ بیان نہیں کیا گیا جس قدر ذات باری کی نوعیت کو بیان کیا گیا ہے۔ فلسفہ کے مورخ سے جس چیز کا زیادہ تر تعلق ہے وہ یہ ہے کہ وہ نظام عالم جس کو عیسائی رواقیہ کے ساتھ متفق ہو کر ربانی و مقدس کہتے تھے اس کو عیسائی، جہاں تک کہ اس کا انسان سے تعلق ہے، مقدر و قسمت نہیں بلکہ رحمت و فضل پر مبنی قرار دیتے ہیں۔ جب تک لوگ رواقیہ کا اتباع کرتے رہے اور ان فوائد کو نظر انداز کرتے رہے جو عالم کی توجیہ میں دیما قرطوس و ابیقورس وغیرہ کے نظریات (مثلاً جوہریت (۶۰)) سے مترتب ہوتے تھے اور اخلاق کو بے جان اجسام

(۶۰) Atomism

کی حرکت سے زیادہ اہم سمجھتے رہے اس وقت تک رواقیہ کی ''تقدیر'' اور عیسائیوں کے ''مقصد رحمت'' میں فلسفیانہ نقطۂ نظر سے کچھ بہت زیادہ فرق واقع نہ ہوتا تھا (اگرچہ مذہبی نقطۂ نظر سے بہت بڑا فرق ہے)۔ لیکن جب مظاہر طبیعی کی میکانیکی توجیہ کی کوششیں کامیاب ہوتی ہیں اور یہ تحقیق ہونے سے انسان کی بے حقیقی اور عدم اہمیت معلوم ہوتی ہے کہ زمین کائنات کا مرکز نہیں ہے اور اس سے اس فرق کے کم ہونے میں مدد ملتی ہے جو ارادی فعلیت اور غیر ذی روح اشیا کی حرکت کے مابین ہے، اور ایک فہمیدہ نظریے کی خاطر بھی یہی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اپنے اس فطری یقین کو جھٹلا دیا جائے کہ ہم اپنے اختیار سے عمل کرتے تھے، تو اس وقت صورت حال مختلف ہوجاتی ہے۔ ان کوششوں کی روحانی آزادی کا ایسا شعور زیادہ شدت کے ساتھ مخالفت کرتا ہے جس کے نزدیک نظام عالم تقدیر پر نہیں بلکہ فضل و رحمت پر مبنی ہے۔

انسان کے افعال حسنہ میں رحمت باری اور ان کے ارادہ و اختیار کا کس قدر حصہ ہوتا ہے اس نے پانچویں صدی عیسوی میں ایسے مباحثہ کو چھوڑ دیا جس کی اس کے بعد کئی مرتبہ تجدید ہوچکی ہے۔ اس زمانے میں اختیار کا حامی تو ایک راہب پلاجس (٦١) تھا۔ یہ شخص اس اعتبار سے اور بھی دلچسپ ہے کہ برطانوی نسل کا یہ پہلا شخص ہے جو بہ حیثیت فلسفی اور مصنف کے شہرت پاتا ہے۔ رحمت باری کا حامی آگسٹائین (٦٢) تھا۔ اس نے سنہ ٤٣٠ع میں افریقہ میں اسقف ہپو (٦٣) کی حیثیت سے انتقال کیا۔ اس سے زیادہ یورپ کی علمی و روحانی ترقی پر بہت کم کسی کا اثر ہوا ہوگا۔ جوانی کا زمانہ بہت پر شور گزرا تھا۔ جس کا ذکر وہ اپنی کتاب اعترافات (٦٤) میں کرتا ہے۔ اس کے بعد اس کو تجربہ ہوا کہ قلب انسانی میں شر کی طرف بہت زیادہ رجحان ہوتا ہے اس لیے ان کے توڑ کے لیے رحمت باری کی بہت زیادہ ضرورت ہے۔ بعد کے زمانے میں اکثر ایسا

---

(٦١) Pelagius   (٦٢) Augustine   (٦٣) Bishop of Hippo

(٦٤) Confessions

ہوا ہے کہ جب گناہ اور اخلاقی لاچاری کی حس کا لوگوں کو پوری طرح پر احساس ہوا ہے تو اس کا اظہار انہوں نے آگسٹائن کی تعلیم کے احیا کی صورت میں کیا ہے۔ اس نے اپنے تجربہ کی جو دقیق تحلیل کی ہے (خصوصاً حافظہ کا مطالعہ) اس سے نفسیات کا ہراول بن گیا ہے۔ اس کی ذات میں انفرادی روح کے متعلق اس انجذاب شوق کا خاتمہ ہوجاتا ہے جو اس زمانے کی خصوصیت ہے جس کا حال اس باب میں بیان کیا گیا ہے۔ وہ فلاطینوس کی سریت سے بہت متاثر ہوا جس سے (جیسا کہ ہم بیان کرچکے ہیں) اس رجحان کا انتہائی صورت میں اظہار ہوتا ہے۔ اس نے اپنے زمانے کی فلاطونیت کے جو حوالے دیئے ہیں اس نے فلاطونی فلسفہ کو یوروپی تہذیب کے تاریک دنوں میں، جو کہ اب بالکل قریب ہیں کچھ نہ کچھ علم کو زندہ رکھنے میں مدد دی ہے، کیونکہ وہ طوفان جس کے متعلق بیکن کی عبارت نقل کی جاچکی ہے، جس میں قدیم زمانے کا علم غرقاب ہوتا ہے، شروع ہوچکا ہے۔ ابھی آگسٹائن بستر مرگ ہی پر تھا کہ ونڈالوں (۶۵) نے، جن کا نام ہلاکت و دہشت کے لیے ضرب المثل ہوچکا تھا، اس کے اسقفی شہر کا محاصرہ کر رکھا تھا۔ لیکن وہ اس سے پہلے ہی اپنی مشہور تصنیف شہر ربانی (۶۶) میں، جس کو اس نے روم کی تباہی کے بعد لکھا تھا (جو سنہ ۴۱۰ع میں گاتھہ قوم کے ہاتھوں سے عمل میں آئی تھی) اپنے اس عقیدہ کا اظہار کردیا تھا کہ انسانی روح کو دنیاوی سلطنت میں نہیں، جس کا مرکز و علامت روح ہے، بلکہ کلیسائے عیسوی میں، جو روم سے زیادہ ابدی شہر ہونے کا مدعی ہوسکتا ہے، حقیقی امن اور چین میسر ہوسکتا ہے۔

City of God (۶۶) Vandals (۶۵)

۵

فلسفۂ یورپ، عالمِ کمسنی میں

آگسٹائن کی موت کے بعد جو صدی گزری اس میں خود روم وحشی سرداروں کی حکومت میں آ گیا۔ ان سرداروں میں تھیوڈرک (۱) (جس کا انتقال سنہ ۵۲۶ع میں ہوا) سب سے زیادہ جلیل القدر تھا۔ یہ خود اگرچہ محض ان پڑھ تھا لیکن اس نے اپنے منصب وزارت کے لیے دو ایسے اشخاص کا انتخاب کیا تھا جو اپنے عہد کے بہت بڑے عالم و فاضل تھے۔ یہ کیسیوڈرس (۲) اور بوتھیس (۳) ہیں۔ انھوں نے اس خطرہ کو محسوس کیا جو اس زمانے میں قدیم تمدن کے نام و نشان تک کو بیخ و بن سے اکھاڑ دینے پر تلا ہوا تھا اور اپنا فرض قرار دے لیا کہ کشتی علم کی غرقابی سے جو کچھ بھی ہوسکے آئندہ زمانے کے لیے بچالیا جائے۔ چنانچہ کیسیوڈرس نے خدمات ملکی سے سبکدوش ہو کر سنہ ۵۴۰ع میں ایک مجلس رہبان کی بنیاد ڈالی اس مجلس کے لیے ایک بڑے کتب خانہ کا انتظام کیا اور اس کے اراکین کا یہ فرض قرار دیا کہ اپنا بیشتر وقت ان کے مطالعہ میں صرف کیا کریں۔ کیسیوڈرس کی اس مجلس علمی میں ہم کو ان خانقاہوں کی ابتدا نظر آتی ہے جن میں،

(۱) Theodoric (۲) Cassiodorus (۳) Boethius

بعد کے زمانے میں، لوگ دنیا سے کنارہ کش ہو کر نسبتاً زیادہ مسیحانہ اور مذہبی زندگی بسر کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ یہی خانقاہیں یونانی و رومی علوم کی تباہی سے بچ جانے کا بہت بڑا ذریعہ ہوئی ہیں۔

اس فاضل کا ''سبعہ فنون لطیفہ'' (۴) پر جو رسالہ ہے وہ اس عہد کی ان معدودے چند تصانیف میں سے ہے جو اس نصاب کے متعین کرنے میں رہبر و معین ہوئی جو قرون وسطیٰ میں رائج ہونے والا تھا۔ ''قرون وسطیٰ'' سے میری مراد وہ زمانہ ہے جو ان زمانوں کے مابین ہے جن کو ہم بلا تامل ''قدیم'' و ''جدید'' کہہ سکتے ہیں۔ ان فنون میں تین تو نسبتاً ابتدائی کہلاتے تھے یعنی قواعد صرف و نحو، منطق اور انشاء۔ چار نسبتاً انتہائی سمجھے جاتے تھے یعنی حساب، ہندسہ، نجوم اور موسیقی۔ انہیں فنون کی ہماری قدیم یونیورسٹیوں میں ڈگریاں اور سندیں دی جایا کرتی تھیں۔

کیسیوڈرس کے دوست اور دست و بازو بوتھیس کا فلسفۂ قرون وسطیٰ زیادہ مرہون منت ہے۔ برسوں کی فراغت و خوش حالی کے بعد بغاوت کے بے سروپا الزام کی بنا پر اس سے اس کے تمام اعزازات چھین لیے گئے اور قید خانہ میں محبوس کر دیا گیا جہاں سے کہ وہ صرف مرنے کے لیے باہر لایا گیا۔ لیکن اس قید کے زمانے میں اس نے ایک کتاب لکھی جس میں وہ بد حال نیکو کار کی حالت کو ایسے خوش حال گناہ گار کے مقابلے میں جس کو اپنے گناہ کی سزا نہ ملی ہو بلکہ خوش حالی کے ساتھ زندگی بسر کر رہا ہو، قابل ترجیح قرار دیتا ہے۔ نیز یہ بتاتا ہے کہ اگرچہ حالات مخالف ہوں مگر فرض ایمان مقدم ہونا چاہئے کیونکہ اس سے عالم کے ابدی و تقدیری نظام کی تکمیل ہوتی ہے۔ بڑی بات یہ ہے کہ ان مسائل پر یہ کتاب افلاطون و رواقیہ کی تعلیم کا نچوڑ ہے۔ اس نے اس کتاب کا نام ''تسکین فلسفہ'' (۵) رکھا تھا اور

Seven Liberal Arts (۴)

Consolation of Philosophy (۵)

اس کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کو یہ تسکین محض فلسفہ ہی سے حاصل ہوئی ہے۔ اگرچہ اس کتاب میں عقائد عیسوی کا کہیں ذکر نہیں ہے اور بوتھیس کے متعلق گو مشہور تو یہی ہے کہ وہ دین عیسوی پر شہید ہوا تھا لیکن واقعہ یہ ہے کہ وہ صرف نام ہی کا عیسائی تھا۔ پھر بھی یہ کتاب قرون وسطیٰ میں تقریباً کتب مقدسہ کے ہم پلہ خیال کی جاتی تھی۔ اس لیے شاہ الفریڈ نے اپنی رعایا کی تعلیم و تربیت کے لیے سب سے پہلے اس کتاب کا ترجمہ اور شرح لکھی تھی لیکن بوتھیس نے فلاسفہ قدیم کی عملی اور مذہبی تعلیم ہی کو قرون وسطیٰ کے لوگوں تک نہیں پہنچایا بلکہ اپنے معاصرین میں ایسی چیزوں کے رواج دینے کے شوق میں جن کے فراموش ہو جانے کا زیادہ خطرہ تھا اس نے بہت سی علمی کتابوں کا یونانی سے لاطینی میں ترجمہ کرڈالا جن میں افلاطون، ارسطو، اقلیدس، ارقمیدوس کی تصانیف بھی ہیں۔ اس کے ان سب تراجم نے رواج نہیں پایا لیکن اس کے ارسطو کے "منطق" کے ترجمے اور حاشیے نے جدید یورپ کے آباواجداد کی فلسفہ کی تعلیم میں بہت بڑا حصہ لیا ہے۔ اس نے ارسطو کی منطق کے ساتھ ایک اور مختصر سی کتاب کا ترجمہ کیا ہےاور شرح بھی لکھی ہے۔ یہ کتاب پارفری (٦) نامی ایک شخص کی ہے جو چوتھی صدی کے وسط میں گزرا ہے اور فلاطینوس کا دوست اور شاگرد اور عیسویت کا سخت مخالف تھا۔ اس کی یہ کتاب منطق کا ایک مقدمہ سا ہے۔

اس کتاب میں "محمولات خمسہ" (٧) پر بحث کی گئی ہے۔ پارفری کی مثالوں سے اس اصطلاح کی تشریح ہوجائے گی۔ اگر میں یہ کہوں کہ سقراط انسان ہے تو میں اس کے وجود کی قسم یا نوع بیان کرتا ہوں۔ اگر میں یہ کہوں کہ انسان حیوان ہوتے ہیں تو میں اس جنس یا قسم کا ذکر کرتا ہوں جس میں انسان اور ان کے علاوہ اور بہت سی چیزیں شامل ہیں۔ اگر میں یہ کہوں کہ انسانوں میں عقل ہوتی ہے تو میں اس فرق یا فصل کو بیان کرتا ہوں جو نوع انسان کو

(٦) Porphyry (٧) Five Predicables

جنس حیوان کی اور انواع سے ممتاز کرتا ہے۔ اگر میں یہ کہوں کہ انسانوں میں بذلہ سنجی کی قابلیت ہوتی ہے تو میں طبیعت انسانی کی ایک خصوصیت کا ذکر کرتا ہوں اور یہ خصوصیت ایسی ہے کہ صرف بنی نوع انسان ہی میں پائی جاتی ہے اور جن انسانوں میں پائی جاتی ہے ان میں محض انسان ہونے کی حیثیت سے پائی جاتی ہے۔ اور اگر میں کسی شخص کے متعلق یہ کہوں کہ وہ گورا ہے یا سانولا ہے یا بیٹھا ہوا ہے تو میں طبع انسانی کا ایک عارضہ بیان کرتا ہوں یعنی یہ ایسی خصوصیات ہیں جو انسانوں میں ہوں یا نہ ہوں)۔ پارفری اپنی کتاب کے شروع ہی میں ان محمولات میں سے ابتدائی دو یعنی جنس و نوع کا ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے کہ یہاں سوال پیدا ہوسکتا ہے کہ جنس و نوع کا وجود صرف ذہن کے اندر ہی ہوتا ہے یا یہ اس سے علیحدہ بھی پائے جاتے ہیں اور یہ کہ آیا جنس و نوع کا وجود ان افراد ہی میں ہوتا ہے جن کی یہ جنس و نوع ہوتی ہیں یا ان سے علیحدہ۔ لیکن ان سوالات کو وہ یہ کہہ کر بغیر طے کئے ہوئے چھوڑ دیتا ہے کہ یہ اس قدر ابتدائی بحث کے دائرے سے باہر ہیں۔ یہ جملہ جو پڑھنے والوں کی توجہ کو فوراً موضوع زیربحث کی نسبت بہت ہی زیادہ دلچسپ اور اہم مسائل کی طرف منتقل کردیتا ہے اس امر کی ایک عمدہ مثال ہے کہ ابتدائی منطق گو بہت ہی آسان و سادہ شئے ہے لیکن اس سے کیوں کر مہتم بالشان فلسفیانہ مسائل کی طرف توجہ منعطف ہوجایا کرتی ہے۔ خصوصاً یہ مقصد اس نے اس زمانے میں خوبی سے پورا کیا جس میں بتدریج علمی احیا ہونا شروع ہوگیا تھا اور جو مغربی یورپ کے چارلس اعظم (جس کی پاپائے روم نے قدیم سلطنت روما کے جانشیں کی حیثیت سے سنہ ۸۰۰ع میں رسم تاجپوشی ادا کی تھی) کے زیرنگیں آنے سے شروع ہوتا ہے۔ اس عہد میں یورپ کو کچھ متمدن و مستحکم حکومت سی نصیب ہوئی جو اس کو ایک عرصے سے نصیب نہ ہوئی تھی۔

اس قسم کی ابتدائی منطق کا براہ راست تعلق صرف قضایا کی تقسیم اور ابہامات قضایا کے امتیاز سے ہے لیکن ان کے پردہ میں وحدت و کثرت کے علائق کے متعلق وہ سوالات پنہاں ہیں جو پہلے سقراط،

افلاطون و ارسطو کے فلسفہ کے ذیل میں ہمارے سامنے آچکے ہیں اور بعد میں عیسائی علما کے یہاں ان کے مسئلۂ تثلیث (۸) میں آئے ہیں۔

پارفری ہم سے جنس (۹) و نوع (۱۰) کے متعلق کہتا ہے، اور ہم یہ پوچھتے ہیں کہ بہت سے افراد مل کر ایک نوع اور بہت سی انواع مل کر ایک جنس کیوں کر ہو جاتی ہے؟ ''ایک'' اور ''متعدد'' کے علائق کو متعین کرنے کی یہ مشکل اکثر ہمارے سامنے آتی رہتی ہے۔ ہمارے تجربے کی تمام تر دنیا اور اس کے ہر حصہ پر وحدت میں کثرت اور کثرت میں وحدت ہونے کی مہر لگی ہوتی ہے۔ فلاسفہ کی ہر نسل جب نئے واقعات دریافت کرتی ہے یا پرانے واقعات پر نظر ڈالتی ہے تو اس چیستاں کی ایسی نئی نئی شکلیں اس کے سامنے آتی ہیں جن سے بحث کرتے وقت وہ فلسفۂ تاریخ سے سبق حاصل کرسکتا ہے، یعنی وہ اپنے متقدمین کی بصیرت سے فائدہ اٹھا کر قدیم اغلاط سے بچ سکتا ہے۔

قرون وسطیٰ کے ابتدائی زمانہ میں مغربی یورپ کے لوگوں کے ذہن میں یہ بات جمی ہوئی تھی کہ انہیں بہت سی وہ باتیں معلوم نہیں ہیں جو ان کے متقدمین کو معلوم تھیں۔ شاید ان کو اس بات کا پوری طرح سے احساس نہ تھا اگرچہ ان میں سے بعض اس امر سے اچھی طرح سے واقف تھے کہ ان کی حالت ان بچوں کی سی ہے جن کا جہاز ساحل بحر سے ٹکرا کر غرق ہو چکا ہے۔ عیسویت کی تعلیم و تربیت نے ان کے ذہن کو کچھ ایسا کردیا تھا کہ وہ قدیم کتابوں کو وحی آسمانی سمجھنے لگے، اس لیے وہ بجائے اس کے کہ اپنی علمی زندگی کے لیے تازہ خوراک مہیا کریں اور نئے آلات سے کام لیں اس کی تمام ضروریات کو قدیم علوم کے اس مختصر سے ذخیرے سے رفع کرنا چاہتے تھے جو ان تک پہنچ سکا تھا۔ ارسطو کی ابتدائی منطق (نویں صدی عیسوی سے بارھویں صدی عیسوی تک ارسطو کے فلسفہ میں ان کو صرف یہی مل سکا تھا) ایسا آلہ تھا جس کے استعمال کا قابل ترین لوگوں کو شوق تھا۔ اس کی مشق سے وہ اپنے ذہنوں کو تیز کیا کرتے تھے۔ گیارھویں

(۸) Doctrine of Trinity (۹) Genera (۱۰) Species

صدی عیسوی میں تو ان میں بعض لوگ اس قدر دلیر ہوچلے تھے کہ اس کو قفل شکنی تک میں استعمال کرنے لگے تھے! لیکن اس زمانے میں بھی ان میں جو نسبتاً کم دلیر تھے وہ اس قسم کے استعمال کو خطرناک جانتے تھے۔

فرانسوی بالکہ برطانوی منطقی و عالم بطرس ابی لارڈ (۱۱) (سنہ ۱۰۷۹ع سنہ ۱۱۴۲ع) نے، جس کی تقریریں پیرس میں کوہ سنٹ جینو پر اس درس گاہ کا مرکز تھیں جو قرون وسطیٰ میں بعد کو علم و فن کا سب سے بڑا مرکز بن گئی تھی، تنگ خیال پادریوں اور راھبوں، بالخصوص برنارڈ (۱۲) ساکن کلیرواکس (۱۳) (سنہ ۱۰۹۱ع سنہ ۱۱۵۲ع) نامی کلیسائی مصلح کے ھاتھوں سے بہت تکلیف اٹھائی۔ ان کے خیال میں وہ اپنے حریفوں پر مناظرہ میں غالب آنے کے بے ہودہ شوق کو مقدس ترین موضوعات میں داخل کردیتا ھے جو ان کو ان مباحث کے متعلق سوء ادبی معلوم ہوتی تھی۔ اس بارے میں بارھویں صدی مسیحی کے مناظر و مجادل چوتھی صدی قبل مسیح کے سوفسطائیہ کے مشابہ معلوم ہوتے ھیں۔ اس کا ایک مسئلہ کے مختلف پہلوؤں کو ظاھر کرنے کا طریقہ، ایک محترم و مقدس سند کے مقابلے میں دوسری محترم و مقدس سند کے لانے میں دلچسپی لینا، کفار مصنفین کی تصنیفات کو مذھبی امور میں دخل دینا، ان سب باتوں کی یہی وجہ معلوم ہوتی تھی کہ وہ دینیات میں بھی منطق کے متنازعہ فیہ طریقے اور کفار مصنفین کے احترام کو (جو ایسے فاضل کے لیے ایک فطری امر تھا جس کا کہ استادالاستاد ارسطو ھو) ترک نہیں کرسکتا تھا۔ لیکن علمائے دین کی دوسری نسل کے افراد ابی لارڈ کے شاگرد رہ چکے تھے، اور کسی مسئلہ پر اس طرح سے بحث کرنے کا طریقہ کہ کسی خاص نتیجے پر پہنچنے سے پہلے اس کے مخالف و موافق پہلوؤں پر غور کرلیا جائے، درسگاھوں کا مسلمہ طریقہ ھوگیا۔ یہی طریقہ ان لوگوں کا مابہ الامتیاز ھے جن کو ھم اھل مدرسہ (۱۴) کہتے ھیں۔

Schoolmen (۱۴) Clairvaux (۱۳) Bernard (۱۲) Peter Abelard (۱۱)

ان کے فلسفے کی بھی یہی خصوصیت ہے اور یہ ''مدرسیت'' (۱۵) کہلاتا ہے۔

اس کے علاوہ اور امور میں بھی جن پر ایبی لارڈ ہدف اعتراضات بنا تھا یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ گئی کہ ایک پشت کی بدعت دوسری پشت کے مذہب کا اصل اصول ہوجاتی ہے۔ بارھویں اور تیرھویں صدی عیسوی میں جب یورپ تک ابتدائی منطق کے علاوہ، جن پر کہ ارسطو پہلے ہی سے مستند و مسلم مانا جاتا تھا، اس کی اور تصنیفات بھی پہنچ گئیں تو اس زمانے کے ارباب علم و فضل کو ایسا معلم ہاتھ آ گیا جس کے پاس ہر ممکن علمی و فلسفیانہ مسئلہ کا جواب تیار رہتا تھا (گو کبھی یہ جواب مبہم بھی ہوتا تھا)۔ دینیات ابتدائی منطق کو تو شاید اپنے سے علیحدہ رکھ سکتی لیکن اب جو اس کی تصانیف ملیں تو وہ ہر علم و فن پر تھیں اور بعض امور میں کلیسا کی تعلیم کے بالکل مخالف و منافی تھیں۔ یہ اختلاف اس وجہ سے اور بھی زیادہ نمایاں اور ناگوار معلوم ہوتا تھا کہ ارسطو کی بعض اہم ترین تصانیف اسپین کے مسلمان ارباب علم و فضل کے ذریعے اور ان کے حاشیوں اور شرحوں کے ساتھ آئی تھیں۔ ان میں سے ایک یعنی ابن رشد* جسے لاطینی میں ایوی راس (۱۶) (سنہ ۱۱۲۶ع - سنہ ۱۱۹۸ع) کہتے

---

(۱۵) Scholasticism

*مصنف یہاں صریح غلط بیانی سے کام لیتا ہے۔ اول تو وہ اسلامی فلاسفہ کے ذکر ہی سے احتراز کرتا ہے؛ یہاں اگر ابن رشد کا ذکر آبھی گیا تو اس کو تعصب مذہبی اس امر کی اجازت نہیں دیتا کہ مسلمان لکھ دے۔ ابن رشد محض فلسفی ہی نہ تھے بلکہ بڑے زبردست فقیہ اور عالم بھی تھے۔ اسی بناء پر وہ اپنے وطن یعنی اندلس میں قاضیٔ شہر بھی تھے۔ واضح رہے کہ عہد اسلامی میں قضا کے عہدے پر ایک عالم باعمل کا تقرر کیا جاتا تھا۔ ایک ایسے شخص کے متعلق مصنف کا یہ لکھ دینا کہ وہ محض نام کا مسلمان تھا اس کے مذہبی تعصب کی نہایت ہی بین دلیل ہے۔ مترجم۔

(۱۶) Averroes

تھے اسی طرح سے بہترین محشی و شارح مشہور تھا جیسا کہ ارسطو بہترین فلسفی۔ ابن رشد صرف برائے نام ہی مسلمان تھا۔ دراصل ارسطو اس کا استاد تھا جس کی وہ ناقابل خطا رہبر کی حیثیت سے پیروی کرتا تھا۔ بالخصوص دو مسئلے تو ایسے ہیں جو اسے اپنے استاد کی تصنیفات میں ملے تھے؛ یعنی عالم کی قدامت اور روح کی فنا کہ وہ اسلام کی تعلیم کے بھی ایسے ہی مخالف ہیں جیسے کہ عیسویت کے۔ اس لیے اب مغربی یورپ کی علمی دنیا کے لیے یہ ضروری ہوگیا کہ جو مسائل بالعموم وحئی آسمانی کا جز ہونے کی حیثیت سے مسلم ہیں ان پر ارسطو کی تعلیم کے معنی کا تصفیہ کرے۔

اس مشکل کے حل کرنے کی جن لوگوں نے کوشش کی ان میں سے سب سے مشہور تھامس اکونیاس (۱۷) ہے (جس نے سنہ ۱۲۷۴ع میں پچاس سال سے بھی کم عمر میں انتقال کیا)۔ اس کی فلسفہ آمیز دینیات قرون وسطیٰ کا سب سے بڑا کارنامہ ہے، اور اطالیہ کے مشہور شاعر دانتے (۱۸) نے اپنی نظم ''ڈیوائنا کامیڈیا'' (۱۹) کا بیشتر حصہ اسی کی تعلیم کے مطابق لکھا ہے۔ اس کتاب میں اس نے جہاں تک ہوسکا ہے ارسطو کے نویافتہ نظریات کو عیسوی عقیدہ کے مطابق کرنے کی کوشش کی ہے، اور مختلف اسناد کو محض جمع ہی نہیں کیا بلکہ ہر مسئلہ پر خود غور کرکے (باوجود اس کے کہ مختلف اسناد کا احترام آزاد فلسفیانہ غور و فکر کی راہ میں سخت مزاحم تھا) اس نے ان مسائل کے حقیقی مفہوم اور تعلقات پر جن کو مذہب عیسوی میں اختیار کیا گیا ہے یا جنہیں مسترد قرار دیا گیا ہے صحیح تنقید کا ایک لاجواب نمونہ تیار کیا۔ صرف تھامس اکونیاس ہی کے بارے میں نہیں بلکہ عام طور پر کل مدرسی فلاسفہ کے متعلق یہ بات کہہ سکتے ہیں کہ، وہ جو ارسطو اور کلیسا دونوں کا اتباع کرنا چاہتے تھے، اس سے آزاد ہوگئے، بہ نسبت اس کے وہ صرف ایک ہی کے اتباع کی کوشش کرتے۔ یہی حالت اس زمانے میں یورپ کے سیاسی ماحول کی تھی۔ کیونکہ اس میں

---

(۱۷) Thomas Aquinas (۱۸) Dante (۱۹) *Divina Commedia*

بھی انفرادی آزادی نے کلیسا اور سلطنت کی رقابت سے فائدہ اٹھایا تھا۔ اس زمانے میں انسان اپنے شہری حقوق کی بنا پر ایک کے خلاف کھڑا ہوسکتا تھا اور کلیسائی حقوق کی بنا پر دوسرے کے خلاف، اور ہر حال میں ایک ایسی قوت ضرور اس کی پشت پر ہوتی تھی جس کا لوگ عام طور پر احترام کرتے تھے اور جو ان لوگوں کی حمایت کرسکتی تھی جو اس پر بھروسہ کریں۔

لیکن اگر دوگونہ تابعداری سے انفرادی آزادی کو علمی اور سیاسی میدان میں نفع پہنچا تو دونوں میدانوں میں اس کی وجہ سے ان دو مدعیوں میں تصادم ہونا بھی ضروری تھا جو ایک رعایا سے اپنی اپنی تابعداری کرانے کے متمنی تھے۔ جدید یورپ کی اقوام کو اپنے تمدن کے دو جز ایک ساتھ ہی ملے تھے، یعنی دین عیسوی اور قدیم علمی روایت۔ جب غیر متمدن حملہ آوروں کا روم پر قبضہ ہوا ہے اس وقت بھی یہ اکھٹا ہی تھے کیونکہ سلطنت روم ایک عرصہ سے مذہب عیسوی کی پیرو تھی۔ روم جو دارالسلطنت کے ساتھ ہی مذہب عیسوی کے رسولوں کی بارگاہ بھی تھا، جس میں پطرس اور پال دفن تھے اور پوپ ان کی جگہ حکومت کرتے تھے، ایک طرف یہ ان کا ناموران تاریخ سے رشتہ قائم کرتا تھا اور دوسری طرف بزرگان مذہب سے۔ اب قرون وسطیٰ کے فلاسفہ کو یہ کام کرنا تھا کہ ارسطو کے فلسفہ کے مکمل انکشاف سے جو روشنی اول الذکر جز پر پڑی ہے اس میں ان زبردست اختلافات کو جو ان دو اجزا کے مابین ہیں بالکل ظاہر کردین اور اس طرح سے اس تمدن کا شیرازہ بکھرنے میں ممد و معاون ہوں جس کی بنیاد ان دونوں اجزا کی ترکیب پر قائم تھی۔

ایبیلارڈ کے زمانے کے تھوڑے ہی عرصے کے بعد یہ بات واضح ہوگئی کہ اس کو فلسفہ اور دینیات میں جس قسم کی کامل ہم آہنگی و ہم نوائی کے قائم ہوجانے کی توقع تھی، یعنی ایسی جس میں فلسفہ کی تعلیم قطعی طور پر مذہب کی تائید کرے، اس کے قائم ہونے کی امید نہیں کی جاسکتی۔ تھامس اکوئیناس نے اس میں شک نہیں کہ دونوں کی تطبیق کی بے حد کوشش کی تھی لیکن اس کو بھی

مجبوراً مذہبی مسائل کو دو حصوں میں تقسیم کردینا پڑا تھا، یعنی مذہبی مسائل کا ایک جز تو ایسا ہے جو عقل سے دریافت ہوسکتا ہے اور ایک جز ایسا ہے جس تک عقل نہیں پہنچ سکتی بلکہ اس کے انکشاف کے لیے مافوق الفطرت آثار کی ضرورت ہے۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اس تطبیق و امتیاز کی کوشش میں، جہاں کہ یہودیت و عیسویت کی مطابقت اس بات کی اجازت دیتی تھی، وہ اکثر یہودی فلسفی موسیٰ میمونی (۲۰) (سنہ ۱۱۳۵ع - سنہ ۱۲۰۴ع) کے نقش قدم پر چلا ہے جو اس سے ایک صدی پہلے گزرا ہے۔ لیکن قرون وسطیٰ کے دیگر ارباب فکر کو ان دو مخالف قوتوں کے مابین کوئی تشفی بخش سرحد قائم کرنا بہت دشوار معلوم ہوتا تھا۔ اس کی وجہ سے بعض نے تو یہاں تک کہا کہ معیار حقیقت دو ہیں؛ یعنی ممکن ہے کہ ان میں سے ایک فلسفہ میں صحیح ہو اور مذہب میں صحیح نہ ہو، اور اسی طرح سے ممکن ہے جو چیز مذہب میں صحیح ہو فلسفہ اس کو صحیح نہ مانے۔ یہ نظریہ اگرچہ قطعاً ناقابل تشفی ہے لیکن اس سے اتنا ضرور فائدہ ہوا ہے کہ فلاسفہ کو مذہب سے علیحدہ ہوکر غور و فکر کرنے کی آزادی مل گئی۔ علاوہ ازیں اگر فلسفہ کو ایک جوا اتار کر دوسرا اپنے کندھوں پر نہ لینا تھا تو یہی مناسب تھا کہ یہ ان رہبروں کی بالکل پابند بھی نہ ہوجائے جو ارسطو کو بھی اسی قدر ناقابل خطا کہتے تھے جس قدر کہ دوسرا گروہ کتاب مقدس اور کلیسا کو کہتا تھا؛ اس لیے فلسفہ کے حق میں یہ امر بھی کچھ کم مفید نہیں ہوا کہ انفرادی شخصیت کے مسئلے پر ارسطو کی تعلیم مبہم اور غیر تشفی بخش تھی۔

اس سے پہلے بیان کرچکے ہیں کہ منطق کی ابتدائی کتابوں میں عرصہ ہوا یہ مسئلہ چھیڑا گیا تھا کہ جنس و نوع سے کیا مراد ہے۔ تیرھویں صدی عیسوی تک اس کے متعلق فلاسفہ میں بہت کچھ اتفاق ہوگیا تھا۔ کُلّیّ (۲۱) کی تین قسمیں مانی گئی تھیں۔ اول (جس کو کہنا چاہئے کہ سب سے آخر میں آتا ہے) ذہن کے عام مجرد تصورات،

(۲۰) Moses Maimonides

(۲۱) Universals

مثلاً میں نے انفراداً بہت سے گھوڑے دیکھے ہیں، جو خصوصیات ان سب میں عام طور پر پائی جاتی ہیں ان کا ایک عام تصور رکھتا ہوں۔ لیکن اگر کوئی ایسی شئے نہ ہو جو فی الحقیقت ان افراد میں عام طور پر موجود ہو (گو متلازم اختلافات سے اس طرح سے جدا نہ ہو جس طرح سے کہ یہ میرے تصور میں ہے پھر بھی واقعاً اس میں موجود ہو) تو اس قسم کا اختراع ایک بے معنی بات ہوگی۔ سوئم یہ کہ ان لوگوں کو اس امر سے انکار نہ تھا کہ ان عام نوعیتوں کے نمونے خدا کے ذہن میں ابد سے ہوں گے۔ ارسطو افراد سے پہلے اس قسم کے کلیوں کا وجود ہرگز نہ مانتا تھا لیکن اگسٹائن کی سند پر ان کو مانا گیا، اور مثل (۲۲) کہا گیا۔ لیکن اس زمانے میں ارسطو صرف منطق کا استاد مانا جاتا تھا اور اس کی افلاطون کے نظریۂ مثل کی عالمانہ تنقید دستیاب نہ تھی۔ مگر اب ارسطو کے وہ مباحث جو اس نے اپنی ,,مابعدالطبیعیات،، (۲۳) میں جوہر (۲۴) کی نوعیت کے متعلق کئے ہیں اور جس میں جوہر کی یہ تعریف کی ہے کہ جوہر اس کو کہتے ہیں جو کسی شئے کی نسبت کی حیثیت سے نہیں بلکہ بطور خود موجود ہو، اس سے قدیم سوال کے اور پہلو سامنے آ گئے کہ فرد (۲۵) سے کیا مراد ہے؟ ایک ہی نوع کے افراد میں باہم کیسا فرق ہوتا ہے؟

اس انفرادیت کی نوعیت کے مسئلے پر قرون وسطیٰ کے بعض بہترین فلاسفہ نے طبع آزمائی کی ہے۔ فی الحقیقت یہ بہت مشکل مسئلہ ہے کیونکہ جو کچھ ہم کسی فرد یا جزئی کے متعلق بیان کرتے ہیں وہ کُلّی ہوتا ہے جو اس کے علاوہ اور افراد پر بھی صادق آتا ہے یا کم از کم آسکتا ہے۔ کیا ہم دو ایسے افراد فرض نہیں کرسکتے کہ ان میں سے جو بات ایک کے متعلق کہیں وہ دوسرے پر بھی صادق آسکے؟ تو پھر وہ کون سی ایسی شئے ہے جو ان کو باہم مختلف کرتی ہے؟ اگر آپ یہ کہیں کہ ایک یہاں ہے اور دوسرا وہاں ہے

Ideas (۲۲) *Metaphysics* (۲۳) Substance (۲۴)
Individual (۲۵)

تو اس سے یہ نہ بتاسکیں گے کہ ان کی حقیقی شخصیت کہاں ہے، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ اور چیزیں ان مقامات پر ہوں اور یہ دونوں ممکن ہے اب جہاں ہیں ایک لمحہ کے بعد وہاں نہ رہیں۔

اس مسئلہ کے متعلق مختلف فرقوں کے فلاسفہ کی مختلف رائیں تھیں۔ لیکن ان کا اصل رجحان یہ تھا کہ فرد کی اہمیت پر زور دیا جائے۔ یہ بات ہم کو دو ایسے فلاسفہ میں نظر آتی ہے جن میں باہم اکثر امور میں بُعد المشرقین ہے۔ یہ ہیں ڈنس اسکاٹ (۲۶) (جس کے متعلق مشہور ہے کہ اس نے سنہ ۱۳۰۸ع میں انتقال کیا) اور ولیم آف آکہیم (۲۷) (جس کا تقریباً ۱۳۵۰ع میں انتقال ہوا ہے)۔ یہ دونوں جزائر برطانیہ کے رہنے والے ہیں اور دونوں فرانسیسی طریقے کے درویش ہیں۔ ڈنس اپنے زمانے میں بہت بڑا فاضل و حکیم مشہور تھا۔ لیکن ایک نسل بعد کے لوگوں کو اس کے دقیق دلائل سے نفرت ہوگئی اور ادبی خوبیوں کو زیادہ وقعت کی نظر سے دیکھنے لگے جن کو اس نے نظرانداز کردیا تھا۔ اور اس کے نام کی ہجے اس طرح کرنے لگے کہ اس کے معنی جاہل و کودن کے ہوگئے۔ ہمیں اس کی جس بات سے یہاں تعلق ہے وہ اس کا اس امر پر اصرار ہے کہ کسی خاص شخص کی شخصیت کو نوع انسان کی عام نوعیت کی تجدید نہ خیال کرنی چاہئے بلکہ یہ اس کی تکمیل اتم ہوتی ہے جس کا کہ اس میں اضافہ ہوتا ہے۔

ولیم آکہیم اس سے بھی آگے بڑھ گیا۔ اس کا یہ اصول کہ افراد کو ضرورت سے زیادہ نہ بڑھانا چاہئے ''آکہیم کے استرے'' کے نام سے مشہور ہے کیونکہ اس نے ان دقیق امتیازات کو یک قلم محو کردیا ہے جن کی اور فرقوں کے فلاسفہ اور بالخصوص ڈنس کے یہاں بہت کثرت تھی۔ آکہیم نے اس اصول کو نام نہاد کلیّوں یا اعیان مشترکہ مثلاً جنس، نوع وغیرہ پر استعمال کیا۔ اس کے نزدیک ان کا ذہن کے باہر وجود نہیں ہے، اور ذہن میں بھی یہ اس وقت پیدا ہوتے

---

(۲۶) Duns Scotus (۲۷) William of Ockham

ہیں جب ہم چند ہم شکل افراد کا ایک ساتھ خیال کرتے ہیں اور ان
سب کو ایک عام نام سے موسوم کرتے ہیں۔ اس نظریہ کو اسمیت (۲۸)
یا بعض اوقات تعقلیت (۲۹) کہتے ہیں۔ وجہ تسمیہ یہ بیان کی جاتی
ہے کہ اسماء محض ہمارے افکار و تعقلات کی علامات ہوتے ہیں۔ اس
کے مقابل میں وہ نظریہ ہے جس میں کُلّی یا عین مشترک سے ایسی
حقیقت منسوب کی جاتی ہے جو ہمارے اذہان سے علیحدہ بھی اپنا وجود
رکھتی ہے۔ اس کو حقیقیت (۳۰) کہتے ہیں۔ یہ تو ہم پہلے ہی بیان
کرچکے ہیں کہ مذہب عیسوی نے انفرادی ارواح کی قدر و منزلت
بڑھا کر فلسفہ کو اس امر کی جراءت دلادی تھی کہ یہ انفرادی شخصیت
کے مسئلے پر قدیم فلسفہ کی نسبت زیادہ بحث کرے لیکن مکمل اسمیت
(جس میں اس امر کا انکار ہوتا ہے کہ چند حقیقی وجود درحقیقت ایک
ہوسکتے ہیں، اگرچہ ذہن کے ایک منفرد فعل سے ان کا خیال ہوسکے
اور ایک نام سے ہم ان کو پکارسکیں) کو بعض عیسوی مسائل اور
بالخصوص تثلیث کے مطابق کرنا مشکل تھا۔ ان میں اگر تطبیق کی کوئی
صورت بھی تھی تو وہی دوگونہ حقیقت کی۔ لیکن خود نظریۂ دوگونہ
حقیقت بھی عجیب و غریب شئے ہے۔ لہذا آکہیم اور اس کے متبعین
نظریۂ اسمیت کو پیش کرکے اپنی اس خواہش کا اظہار کررہے تھے
کہ یہ ہر قسم کی قیود سے آزاد ہونا چاہتے ہیں خواہ وہ قدیم فلسفہ کی
ہوں یا مذہب عیسوی کی۔ اس کے برعکس اگرچہ یہ ایک انقلابی
تحریک تھی لیکن اس کے ساتھ ہی یہ اس دلچسپی کے ہی مطابق تھی
جو بہ حیثیت مجموعی سنہ عیسوی کے فلسفہ سے اس کے پہلے کے فلسفے
کو ممتاز کرتی ہے۔

---

(۲۸) Nominalism (۲۹) Conceptualism (۳۰) Realism

٦

فلسفۂ جدید، یورپ کے عالمِ بلوغ میں

هم نے گذشته باب کے عنوان میں قرون وسطیٰ کو جدید یورپ کا عالم کمسنی قرار دیا تھا۔ اس باب کے عنوان میں بلوغ کا لفظ رکھا گیا ہے اور اس سے وہ زمانہ مراد ہے جو تاریخ میں نشاۃ الثانیہ (۱) کے نام سے مشہور ہے۔ اس زمانے میں قدیم علوم و فنون کے ذخائر مغربی یورپ تک پہنچتے ہیں اور علم و ہنر میں بے حد ترقی ہوتی ہے۔ اس دور نے تین صدیاں لی ہیں، یعنی سنہ عیسوی کی چودھویں، پندرھویں اور سولھویں صدیاں۔ فلسفہ کی اس مختصر سی تاریخ میں اس عظیم الشان تحریک کے متعدد پہلوؤں کا جس نے محض فلاسفہ ہی کو نہیں بلکہ تمام عالم کو متاثر کیا ہے بہت ہی مختصر سا تذکرہ ہوسکتا ہے۔

اس زمانے میں جدید یورپ کی ممتاز قومیں یعنی انگریز، فرانسیسی، ہسپانوی، المانوی، ایطالوی بہ اعتبار سیاست ایسی حالت پر پہنچ گئی تھیں کہ ان میں سے ہر ایک کو اس امر کا قوی احساس ہونے لگا تھا کہ میں ایک علیحدہ قوم ہوں، میری طرز معاشرت جدا اور میرے اغراض و مقاصد علیحدہ ہوں؛ اور ان کو قرون وسطیٰ کے بین الاقوامی معاہد

---

(۱) Renaissance

کی قیود (جن کی تربیت میں یہ سن شعور کو پہنچتی ھیں) بہت ھی ناگوار معلوم ھونے لگی تھیں۔ ان معاهد میں پہلا تو وھی ,, کلیسا ،،(۲) تھا جس کی سیادت پاپائے روم کے ھاتھ میں تھی؛ دوسری ,, سلطنت ،،(۳) جس کا دعویٰ تھا کہ میں وھی رومی سلطنت ھوں جس کے ماتحت جدید اقوام یورپ کے وحشی و غیر متمدن اجداد رھتے اور جس کا تمدن اور مذھب انہوں نے اختیار کیا تھا۔ تیسرا نظام ,, جاگیرداری ،، (۴) جس نے ایک شخص سے دوسرے شخص کو آقائی و چاکری کے نہایت ھی پیچیدہ تعلقات میں وابستہ کر رکھا تھا۔ یہ تعلقات اکثر اوقات قومی حدود سے تجاوز کر جایا کرتے تھے۔ ان تینوں میں اس وقت سلطنت سب سے کم اھمیت رکھتی تھی کیونکہ اس کے بین‌الاقوامی دعاوی اب اس سے زیادہ نہ رہ گئے تھے کہ دیگر فرمانروا سلاطین المانیہ کی سیادت کو رسمی طور پر مانتے رھیں اس لیے کہ ان بادشاھوں کو یہ امتیاز ایک عرصۂ دراز سے حاصل تھا۔ مگر جو ممالک براہ راست سلطنت کے ماتحت تھے، یعنی جرمنی اور اٹلی، ان کو اس دعوے نے ایک لحاظ سے نقصان پہنچایا ھے۔ ان ممالک کا ھر باشندہ چونکہ شہنشاہ کے علاوہ اور کسی کو اپنا سردار اور بالادست نہ مانتا تھا اس لیے یہاں کے باشندے اور ممالک کے تاجداروں کے مساوی تھے۔ یہ بات ان میں ایک مربوط قومی حکومت کے پیدا ھونے میں مانع آئی، اور انیسویں صدی تک ان کو وہ قومی وحدت نہ حاصل ھوسکی جو انگلستان و فرانس کو ایک عرصہ سے حاصل تھی۔

جس زمانے کا اب ھم ذکر کر رھے ھیں اس زمانے میں اقوام یورپ بین‌الاقوامی قیود سے تنگ آنے لگی تھیں۔ افراد میں بھی ایسی کچھ روح دوڑنی شروع ھوگئی تھی جس کی بنا پر ارسطو کا علمی اور کلیسا کا مذھبی اقتدار اب خوش آئند رھبر نہ معلوم ھوتا تھا۔ بالآخر اسی جذبہ نے قومی آزادی کے ولولے کے ساتھ مل کر وہ مذھبی تحریک پیدا کی جس کو بالعموم ,, تجدید ،، (۵) کہتے ھیں۔ اس تحریک کے دوران

(۲) Church (۳) Empire (۴) Feudal System (۵) Reformation

میں انگلینڈ، اسکاٹلینڈ، جزیرہ نمائے سوئڈن، ناروے اور سوئٹزرلینڈ و جرمنی کے بعض حصوں سے پاپائی سیادت کا خاتمہ ہو گیا اور اس طرح سے یورپ کی مذہبی وحدت ٹوٹ گئی۔

فلسفہ کو اس عظیم الشان تحریک انتشار سے جو فائدہ ہوا ہے اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ نئے کلیسا ایسی تعلیم دیتے تھے جس پر قدیم کلیسا کی نسبت کمتر فلسفیانہ تنقید کی ضرورت ہوتی تھی یا یہ کہ ان کے معلم اور حکام قدیم کیتھولک مذہبی پیشواؤں کی نسبت کم متعصب تھے۔ بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ جدید انقلاب سے جو قوت پیدا ہوئی اس میں مزید تغیر کو روکنے کی اس قوت کی نسبت کم طاقت تھی جو اتنی مدت سے مانی جاتی تھی کہ انسان کے حافظہ میں ایسا کوئی زمانہ ہی نہ تھا جو اس کے خلاف ہو۔ خود اس تجدید کی تحریک کا رہبر اعظم، مارٹن لوتھر (۶) (سنہ ۱۴۸۳ع - سنہ ۱۵۴۶ع)، جرمنی کا ایک باشندہ تھا۔ وہ مشہور مسئلہ جو اس کی تعلیم کی اصل اساس ہے، یعنی یہ کہ انسان کی جزا و سزا کا فیصلہ صرف اس کے ایمان سے ہوتا ہے نہ کہ اس کے اعمال سے، دو پہلو رکھتا ہے۔ ایک طرف تو یہ فرد کی مذہبی زندگی کو ان احکام اور سزاؤں سے آزاد کر دیتا ہے جن کو کلیسا مقرر کرتا تھا، یہ اس کو اس امر پر آمادہ کرتا ہے کہ صدق دل سے صرف خدائے تعالیٰ کے مواعید پر بھروسہ کرے۔ دوسری طرف، لوتھر کے نزدیک، یہی عقیدہ انسان کو اس کی اپنی اندرونی حالت اور روحانی ترقی کے متعلق اضطراب و پریشانی سے نجات دے دیتا ہے جو خانقاہ کی مجرد و عزلت کی زندگی میں سب سے ضروری بات خیال کی جاتی تھی اور جس کو قرون وسطیٰ کے لوگ صحیح اور سچی عیسویانہ زندگی خیال کرتے تھے لیکن جس کو لوتھر نے اپنے ذاتی تجربہ کی بنا پر ضروری خیال کرنا چھوڑ دیا تھا۔ تجرد اور عزلت کے ترک کرنے کے بعد خانہ دار و شہری کے معمولی فرائض انسان کے لیے کھلے ہوئے ہیں۔ یہی حلقہ انسانی فعلیت کے لیے طبیعت و فطرت کے مطابق ہے، اور لوتھر کے نزدیک اس میں بلا کسی وسواس کے حصہ لینا چاہئے۔

(۶) Martin Luther

اصول تجدید کو جب اس نظر سے دیکھا جائے تو یہ اپنے زمانے کی عام حالت کے مطابق معلوم ہوتا ہے۔ اس زمانے میں جب کہ یہ تحریک رائج ہوئی فرد آزادی کا طالب تھا۔ لیکن اس وقت وہ گذشتہ زمانہ کی طرح سے اس لیے آزادی کا طالب نہ تھا کہ اپنے باطن کی طرف نظر ڈالے اور خود اپنے دل کے رازوں پر غور کرے بلکہ اس وقت وہ اس لیے آزادی کا طالب تھا کہ اپنے گردوپیش کی چیزوں پر نظر ڈالے اور ان طیبات سے بہرہ اندوز ہو جو باری تعالیٰ اور قدرت نے اس کے لیے مہیا کی ہیں کیونکہ اس وقت، جدید یورپ کے سن بلوغ کے زمانے میں، اس کے سامنے ایسی دنیا آرہی تھی جو اس کے عالم طفولیت کی دنیا کے مقابلے میں وسیع تر افق اور بیشتر اسباب عیش رکھتی تھی۔ اس وقت اس میں شریک عمل ہونا اور اس کے خیروشر کے خطرات کو برداشت کرنا ہر انسان کا فرض معلوم ہوتا تھا اور اس سے اعراض و گریز کر کے خانقاہ کے حجرے میں پناہ لینا بزدلی اور ناشکری معلوم ہوتی تھی۔

افق میں وسعت اور اسباب عیش میں ازدیاد کی اول تو یہ وجہ ہوئی کہ مغربی یورپ میں یونانی کا ذوق تازہ ہوگیا۔ ترکوں کی فتوحات (جنہوں نے سنہ ۱۴۵۳ع میں قسطنطنیہ کو فتح کرلیا تھا) نے یونانی ارباب علم و فضل کو اٹلی میں پناہ لینے پر مجبور کردیا اور اب مغربی یورپ کے متعلمین براہ راست ان حضرات سے تعلیم پاسکتے تھے۔ اس سے علوم و فنون اور شعروسخن کے خزانے کھل گئے جو مغربی یورپ کی دنیا پر اب تک مسدود تھے۔ اب یہاں کے علما ان اصل کتابوں کو پڑھ سکتے تھے جن کے اب تک انہوں نے بعض تراجم کا مطالعہ کیا تھا۔ اب وہ بہت سی ایسی کتابوں کو پڑھ سکتے تھے جن کو انہوں نے مطلق نہ پڑھا تھا، مثلاً اب افلاطون کے فلسفہ کا براہ راست مطالعہ کیا جاسکتا تھا اور ارسطو کو خود اس کی اصل زبان میں قرون وسطیٰ کے حاشیوں سے معرا (خواہ وہ عربی ہوں یا لاطینی) دیکھ سکتے تھے۔ علاوہ بریں، قدیم لٹریچر سے جو دلچسپی پیدا ہوگئی تھی وہ صرف یونانی کتابوں ہی تک محدود نہیں رہی۔ قدیم لاطینی مصنفوں کی وہ تصانیف جو پڑھی جاچکی تھیں ان کو اپنے زمانے کی بہتر معلومات کی روشنی میں پھر پڑھا

گیا اور جن کتابوں کو بھول چکے تھے ان کو پھر روشنی میں لایا گیا۔ قومیت کے نئے احساس کو قرون وسطیٰ کے سیاسی نظریات (یعنی کل عیسائی دنیا ایک پوپ اور ایک شہنشاہ کے ماتحت ہو) کی بہ نسبت قدیم یونان و روم کے خیالات زیادہ قابل قبول معلوم ہوتے تھے۔ اگرچہ قدیم زمانے کی شہری حکومتوں کی بنا قومیت پر نہ تھی باین همه وه مستقل و مطلق العنان جمہورتیں تھیں۔ ان میں سے ہر ایک اپنی اغراض کی دشمنوں کی دست برد سے حفاظت کرتی تھی۔ ایک مثالی، آزاد قومی حکومت کا تخیل نکولو میکیاولی (۷) (سنہ ۱۴۶۹ع - سنہ ۱۵۲۷ع) کی تصنیف ,,شاہزادہ،، (۸) کا محرک ہوا، جس کو آرزو تھی کہ اس قسم کی ایک حکومت اپنے وطن اٹلی میں قائم ہوتی ہوئی دیکھے۔ یہی خیال ڈیڑھ صدی بعد تھامس ہابس (۹) (سنہ۱۵۸۸ع-سنہ ۱۶۷۹ع) کی تصنیف ,,لیوتھین،، (۱۰) کا محرک بنا، جو انگریزی خانہ جنگی کے زمانے میں ان اصولوں کو بیان کرتا ہے جن پر اس قسم کی حکومتوں کی بنا قائم ہوسکتی ہے، اور کہتا ہے کہ زمانہ ان اصولوں کو نہیں سمجھا اور کسی نہ کسی حیلہ سے قوت فرماں روا وحدت و طاقت کو نقصان پہنچاتا رہتا ہے۔ میکیاولی اور ہابس دونوں کے نزدیک یہ قوت عموماً ایک مطلق العنان بادشاہ کی حکومت ہوتی ہے اگرچہ دونوں کے نزدیک یہ امر لازمی نہیں۔

لیکن اس زمانے میں قدیم علوم و فنون ہی روشنی میں نہ آئے تھے بلکہ ابتدائی عیسویت کا بھی واضح طور پر مشاہدہ ہوسکتا تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ لوگ مروجہ مذہبی معاہد کی مخالفت پر آسانی سے تیار کئے جاسکتے تھے اور سنداً اس زمانے کو پیش کردیتے تھے جس زمانے میں یہ بات عام طور پر تسلیم کی جاتی تھی کہ مذہب عیسوی چونکہ مبداء سے سب سے زیادہ قریب ہے اس لیے یہ سب سے خالص و مصفی ہوگا۔

(۷) Niccolo Machiavelli (۸) *Prince* (۹) Thomas Hobbes
(۱۰) *Leviathan*

علاوہ بریں نشاۃ الثانیہ کے زمانے کے لوگوں کا حلقۂ نظر اپنے آباو اجداد کی نسبت مکان میں بھی اسی قدر وسیع ہو گیا تھا جتنا کہ زمان میں۔ سنہ ۱۴۹۲ع میں کولمبس (۱۱) کے سفر نے یورپ کے لیے سمندر پار ایک نئی آباد دنیا منکشف کردی۔ تحقیق و انکشاف کا عظیم‌الشان دور اس طرح سے جب ایک بار شروع ہو گیا تو اس نے علم کی پیاس کو بڑھا دیا، اور لوگوں کی امیدیں اس کے حصول کی نسبت زیادہ ہو گئیں۔ ,, ہرقل کے ستون،، یعنی آبنائے جبل طارق اب اس سمت میں باشندگان یورپ کی حد نہ رہ گئی تھی۔ چنانچہ فرانسس بیکن (۱۲) نے (سنہ ۱۵۶۱ع - سنہ ۱۶۲۶ع)، جو اس زمانے میں انگریزی فلاسفہ کا سر گروہ تھا، اپنی کتاب ,, فلسفہ کی تجدید عظیم،، (۱۳) کا سرورق اس طرح سے آراستہ کیا تھا کہ ایک جہاز پورے بادبان اٹھائے اس آبنائے میں سے گذر کر مغربی سمندروں کی تحقیق کے لیے جارہا ہے۔ مصنف نے اس دلآویز عنوان کے تحت اپنی مجوزہ کتاب کا تھوڑا ہی حصہ تحریر کیا ہے، اس کو اس کے ختم کرنے کی توقع بھی نہ تھی کیونکہ وہ اس تصنیف کے ذریعے ایک ایسا نیا فلسفہ قائم کرنا چاہتا تھا جو مظاہر فطرت کے مطالعہ پر مبنی ہو اور یہ مطالعہ بھی نئے طریقے سے کیا جائے۔

ان تمام وسائل میں جن سے نشاۃ الثانیہ کے زمانے کے لوگ ان حدود سے تجاوز کرنے میں کامیاب ہوئے ہیں جن سے قرون وسطیٰ کا علم کائنات محدود تھا، جو شئے ان کو سب سے زیادہ آگے لے گئی اور جو ان کے متاخرین کو سب سے زیادہ آگے لے جانے والی تھی وہ ان کی یہی مظاہر فطرت کی طرف توجہ تھی۔ مظاہر فطرت کی طرف بغور متوجہ ہونا تحریک تجدید کے اوائل نہیں بلکہ اواخر مدارج کی خصوصیت ہے۔ خصوصاً سولھویں صدی کے قرون وسطیٰ میں منطق، مابعد الطبیعیات و دینیات کے مقابلہ میں علم طبیعی سے ہمیشہ غفلت برتی جاتی تھی۔ روجربیکن (۱۴) جیسے اشخاص پر، جنہوں نے مطالعۂ فطرت کو اپنا

(۱۱) Columbus (۱۲) Francis Bacon
(۱۳) *Instauratio Magna or Grand Renovation of Philosophy*
(۱۴) Roger Bacon

بڑا شغل قرار دیا تھا اور جو اس امر پر زور دیتے ہیں کہ اس کی طرف زیادہ توجہ کرنی چاہئے، الحاد کا شبہہ کیا جاتا تھا۔ عوام اس قسم کے اشخاص کو جادوگر خیال کرتے تھے اور یہ کہتے تھے کہ یہ لوگ ناپاک ارواح سے ساز باز رکھتے ہیں۔ روجربیکن تو فرنیسیسی فرقہ کا درویش تھا۔ ڈومینی فرقہ کے درویش البرٹس میگنس (۱۵) جو تھامس اکونیاس (۱۶) کا استاد اور کلیسا کے نزدیک مقدس البرٹ کے لقب سے معزز تھا۔ وہ بھی عوام کے قصے کہانیوں میں اپنے علم طبیعی میں مشہور ہونے کی بنا پر جادوگر کی حیثیت سے جگہ پاتا ہے۔ اس واقعہ نے کہ اس زمانے میں اختباری علوم (۱۷) کے نمائندے کیمیاگر (۱۸) ہوا کرتے تھے جو معمولی دھاتوں سے سونا بنانے کی فکر میں رہا کرتے تھے اور اپنے طریقۂ ہائے کار کو بہت چھپایا کرتے تھے، لوگوں کے ذہنوں میں اور بھی اس بات کو جمادیا کہ اعمال طبیعی کے علم اور مخفی و پُر اسرار ذرائع سے دنیاوی اغراض کے حصول میں کوئی تعلق ہے۔

فرنسیس بیکن ایسی تحقیقات کے ذریعے سے جن میں سے بعض کیمیاگروں کے تجربات کی طرح سے اختباری ہوں مگر اس کے ساتھ ہی عام اوہام سے پاک ہوں اور فوری فائدہ ان سے مقصود نہ ہو، فطرت پر انسانی حکومت کے اقتدار کو بڑھانا چاہتا ہے۔ اس کے نزدیک اس حکومت سے متمتع و مستفید ہونا بنی نوع انسان کی اصل وجہ تخلیق ہے۔ لیکن انسان نے بجائے اس کے کہ خدا کے احکام پر قانع رہے اور انہیں پر عمل پیرا ہو (جس کو بائبل کے قصہ میں شجر خیروشر کا پھل کھانا کہا گیا ہے) اپنے لیے فلسفۂ اخلاق سے قانون بنانے کی بے سود اور بے ہودہ کوشش کی اور اس طرح سے اپنے اصلی فرض یعنی فلسفۂ طبیعی کے مطالعہ سے روگرداں ہوا۔ فطرت کا مطالعہ یا فلسفۂ طبیعی اس کے نزدیک خداوند عالم کی صناعی و صورت گری کی ترجمانی ہے اور اپنے ذہن میں کائنات کی صحیح تمثال (۱۹) قائم کرتا ہے۔ باالفاظ دیگر اس

---

(۱۵) Albertus Magnus (۱۶) Thomas Aquinas

(۱۷) Experimental Science (۱۸) Alchemist (۱۹) Image

سے انسان کو فطرت کی کارفرمائیوں کے اسرار معلوم ہوجاتے ہیں اور یہ ممکن ہوجاتا ہے کہ یہ اس کا مقابلہ کرسکے۔ انسان کو فطرت کا مقابلہ کرنے میں جو ناکامی ہوتی ہے اور جس کی بناپر یہ مشہور چلا آتا ہے کہ کیمیاوی تراکیب (۲۰) کے اعمال (۲۱) انسان کی نقل کی دسترس سے باہر ہیں اس سے صرف یہ ظاہر ہوتا ہے کہ قدیم نظریات فطرت محض سطحی تھے اور اس کے حقیقی اسرار کی تہ تک نہ پہنچے تھے، لیکن مشاہدہ اور باقاعدہ اختبار سے انسان استقلال کے ساتھ کوشش کرتا رہے تو اس کے رازوں سے واقف ہوکر ان کو اپنے لیے مفید مطلب بناسکتا ہے۔ مگر اس کے لیے ایک نیا طریقۂ تحقیق ضروری ہے اور اس کو مہیا کرنے کی بیکن نے اپنی کتاب ''نووم ارگینم'' (۲۲) یعنی ''آلۂ نو'' میں کوشش کی ہے یہ ''آلۂ نو'' قدیم آلہ یعنی ارسطو کے مجموعۂ منطق کے مقابلہ میں تیار کیا گیا تھا جس کے متعلق اب تک یہ مشہور تھا کہ استدلال کا صحیح آلہ ہے اور انسان کسی شئے کے متعلق بھی کیوں نہ بحث کررہا ہو وہ اس سے کام لے سکتا ہے۔

بیکن کہتا ہے کہ فطرت اس قدر پیچیدہ واقع ہوئی ہے کہ وہ قیاس (۲۳) جیسے سادہ وسہل طریقہ کے قابو میں نہیں آسکتی۔ قرون وسطیٰ میں قیاس کے ذریعے سے بحث مباحثہ کرنا طلبا کو یونیورسٹیوں کی اسناد کا مستحق کردیتا تھا اور فطرت کی باریکیوں کو سمجھنے کے لیے یہی طریقہ کافی اور سائنسی سمجھا جاتا تھا۔ لیکن قیاس میں صرف مسلمہ مقدمات (۲۴) سے نتائج اخذ کئے جاسکتے ہیں۔ علمی طور پر مقدمات مسلمہ سطحی تجربہ کی عاجلانہ تعمیمات (۲۵) ہوتی تھیں، یا ارسطو یا اور کسی مستند مصنف کے دعوے ہوتے تھے جن پر محض اس اصول کی بنا پر کہ کوئی علم اپنے اصول موضوعہ پر اعتراض نہیں کرسکتا دوبارہ غور نہ کیا جاتا تھا۔ مذکورہ بالا قاعدۂ کلیہ ارسطو کے ایک اصول کی تحریف ہے جس سے دراصل وہ یہ ظاہر

(۲۰) Chemical compositions (۲۱) Processes
(۲۲) *Novum Organum* (۲۳) Syllogism (۲۴) Premises
(۲۵) Generalisations

کرنا چاھتا تھا کہ ھر ممتاز علم اپنا علیحدہ موضوع رکھتا ھے؛ مثلاً علم حساب کا موضوع اعداد ھیں، علم ھندسہ کا موضوع اشکال فی‌المکان ھیں۔ اس علم میں ھمارے استدلالات (۲۶) کو اس دائرہ کی حد سے تجاوز نہ کرنا چاھئے ورنہ یہ مبہم تعمیمات میں گم ھو کر رہ جائیں گے۔ ارسطو نے اس حقیقت پر زور دے کر علوم کی نہایت ھی اھم خدمت انجام دی تھی۔ لیکن بیکن کی رائے میں اس کا اصول اس طرح سے استعمال ھوا ھے جن سے ان اعتقادات پر جو فطرت کے متعلق مسلم ھیں آزادانہ تنقید رک گئی ھے۔ یہ اعتقادات باوجود اس کے کہ اکثر لغو اور نہایت ھی قابل اعتراض ھوتے ھیں مگر پھر بھی طلبا کے ذھنوں کو اس قدر یک رخہ کر دیتے ھیں کہ جو واقعات ان کے خلاف ھوتے ھیں وہ ان کی طرف توجہ ھی نہیں کرتے۔ بیکن یہ چاھتا ھے کہ محقق ھر قسم کے واقعات کی طرف متوجہ ھو۔ وہ فطرت کی حکومت میں خدا کی حکومت کی طرح سے داخل ھوتا ھے اور اس میں اس کو بچہ کی طرح سے سیکھنے اور سبق حاصل کرنے کے لیے داخل ھونا چاھئے، نہ کہ سبق دینے اور حکم چلانے کےلیے۔ فطرت اسی صورت میں مسخر ھوسکتی ھے کہ اس کی تابعداری و اطاعت کی جائے؛ نیز اس کو انفرادی اور متفرق کوششوں سے بھی مسخر نہیں کرسکتے۔ اکثر انکشافات و تحقیقات صرف اس لیے ضائع ھوجاتے ھیں کہ ان کے محفوظ رکھنے کا کوئی انتظام نہیں ھوتا۔ جب تک کہ واقعات کے باقاعدہ طور پر جمع کرنے اور محفوظ رکھنے کا انتظام نہ ھوگا اس وقت تک کسی ایسے فلسفہ کی توقع کرنا جو صحیح معنی میں مبنی بر فطرت ھو محض لاحاصل ھے اور اس کے لیے اتنے مصارف کی ضرورت ھے جن کا انفرادی طور پر انتظام نہیں ھوسکتا۔

ان خیالات میں بیکن علم طبیعی کی ضروریات اور اس کی توقعات کے متعلق اپنی بصیرت کا اظہار کرتا ھے، اور جس فصاحت و بلاغت کے ساتھ اس نے ان خیالات کو بیان کیا ھے اس نے آئندہ نسل میں رابرٹ بائل (۲۷) (جو بابائے کیمیا خیال کیا جاتا ھے) اور رائل

Reasonings (۲۶) Robert Boyle (۲۷)

سوسائٹی کے دیگر بانیوں کو متاثر کیا۔ لیکن نہ تو ان لوگوں اور نہ کسی اور محقق نے بالتفصیل اس طریقہ پر عمل کیا جو بیکن نے پیش کیا تھا۔ وہ اس طریقہ کو حقیقی ''استقراء'' (۲۸) کہتا ہے۔ استقراء کا عموماً قیاس سے مقابلہ کیا جاتا ہے کیونکہ استقراء ایسا عمل ہے جس میں چند (اور اگر ممکن ہو تو تمام) جزئی امثلہ (۲۹) لی جاتی ہیں اور ان سے ایک قاعدہ کلیہ کا استنباط کیا جاتا ہے، برخلاف قیاس کے جس میں نتیجہ کلیات سے مستنبط ہوتا ہے۔ بیکن یہ چاہتا تھا کہ قیاس کے پہلو بہ پہلو ایسا طریقہ ایجاد کرے جو علوم فطری (۳۰) کی ضروریات کے لیے زیادہ موزوں ہو، یعنی اس میں استدلال کا آغاز مسلمات سے نہیں بلکہ واقعات سے کیا جائے۔ اس کی اس نئی استقراء میں، قدیم استقراء کے برخلاف، امثلۂ ایجابیہ (۳۱) کی نسبت امثلۂ سلبیہ (۳۲) کا زیادہ لحاظ کیا جاتا تھا یا بالفاظ جان اسٹوارٹ مل (۳۳) (جس نے سنہ ۱۸۴۳ع میں اپنی کتاب ''نظام منطق'' (۳۴) میں علوم کی حقیقی ترقی کی روشنی میں بیکن کے طریقۂ استقراء کی اصلاح کی کوشش کی تھی) جن واقعات میں کہ مظہر زیر تحقیق موجود ہو ان کی نسبت ان واقعات کا زیادہ لحاظ کیا جائے جن میں کہ 'مظہر زیر تحقیق مفقود ہو'۔

علوم فطری میں بیکن کا طریقہ استقراء بہت ہی عام معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ یعنی ان علوم کا طریقہ اس حد تک تو بیکن کے طریقہ کے مطابق ہے کہ ان میں واقعات سے آغاز ہوتا ہے، امثلۂ سلبیہ پر نظر رکھی جاتی ہے اور تجربہ کے مجموعی نتائج کو باقاعدہ طور پر کام میں لایا جاتا ہے، لیکن ان میں وہ خاص طریقہ استعمال نہیں ہوتا جس کو بیکن اپنے ''نووم ارگینم'' میں قائم کرتا ہے۔ اس لیے بیکن نے محققین فطرت کے لیے ایک ایسا قطعی اور ناقابل خطا طریقہ ایجاد نہیں کیا جیسی کہ اس کو توقع تھی۔ اس کو صحیح اندازہ نہیں تھا کہ محققین فطرت کے پیش نظر جو کام ہے وہ کس قدر اہم ہے۔ خود اس نے طبیعی

---

(۲۸) Induction (۲۹) Particular instances (۳۰) Natural Science
(۳۱) Positive instances (۳۲) Negative instances
(۳۳) John Stuart Mill (۳۴) *System of Logic*

معلومات کے ذخیرہ میں کوئی مہتم بالشان اضافہ نہیں کیا۔ حقیقت اصلی کی نوعیت کے متعلق جس قدر رسائل ہیں اور جن کو ہم فلسفہ سے مخصوص سمجھتے ہیں ان سے بیکن کو کوئی خاص دلچسپی بھی نہ تھی۔ لیکن اس نے علوم فطری کے شاندار مستقبل اور حقیقت کے اعلان کرنے میں کہ مظاہر فطرت کے حقیقی اور ترقی کناں مطالعہ کے بغیر فلسفہ کم از کم نیم گرسنہ تو ضرور رہ جائے گا، اپنے ذہن اور قلم کی غیر معمولی قوتیں صرف کی ہیں۔ اس نے خود اپنی حالت جن الفاظ میں بیان کی ہے غالباً تاریخ فلسفہ میں اس کی حیثیت بیان کرنے کے لیے اس سے بہتر الفاظ میسر نہیں آسکتے؛ وہ کہتا ہے کہ میں تو ایک نئے ”دور کی منادی کرنے والا ہوں“، اور یہی وہ فی الحقیقت تھا بھی۔

بیکن کے زمانے میں علوم فطری میں بہت کچھ ترقی ہوئی لیکن ان کا سب سے بڑا حامی اس ترقی کے نمایاں نتائج کو قبول کرنے کے لیے تیار نہ تھا۔ اپنے ہم وطن ولیم گلبرٹ (۳۵) (۱۵۴۰ع - ۱۶۰۳ع) کا، جو علوم برق و مقناطیسیت کا موجد ہے، وہ زیادہ تر برے الفاظ میں ذکر کرتا ہے۔ دوران خون کی اصلی نوعیت کے متعلق خود اس کے معالج و طبیب ولیم ہاروے (۳۶) (۱۵۷۸ع - ۱۶۵۷ع) نے جو عظیم الشان انکشاف کیا تھا وہ اس کو نظرانداز کر دیتا ہے۔ اس کے اس متکبرانہ انداز ہی کی وجہ سے طبیب مذکور طنزاً کہا کرتا تھا کہ بیکن تو فلسفہ لارڈ چانسلر (جس عہدہ پر بیکن اس وقت فائز تھا) کی طرح سے لکھتا ہے۔ اس نے وہ نظریہ بھی تسلیم نہ کیا جس کی کامیابی نے کائنات کے متعلق قرون وسطیٰ کے خیال کو بعید اور عجیب و غریب بنا دیا۔ اس نظریہ کو پولینڈ کے ماہر ریاضی نکولس کاپرنیکس (۳۷) نے سنہ ۱۵۴۳ع میں پیش کیا تھا، اور اس کی بعد میں دوربین کے انکشافات سے تصدیق ہوگئی۔ دوربین بیکن کے زمانے ہی میں ایجاد ہوگئی تھی۔ اس کا موجد اٹلی کا باشندہ گیلیلیو گیلیلی (۳۸) (۱۵۶۴ع - ۱۶۴۲ع) ہے جس کا طریقۂ تحقیق اب عام طور پر بیکن کے طریقۂ

(۳۵) William Gilbert
(۳۶) William Harvey
(۳۷) Nicolaus Copernicus
(۳۸) Galileo Galilei

تحقیق سے افضل خیال کیا جاتا ہے، خصوصاً اس کا وہ حصہ جس میں وہ یہ بیان کرتا ہے کہ علوم طبیعی کی ترقی میں ریاضی استدلال ضروری ہوتا ہے۔ کاپرنیکس کا نظریہ یہ تھا کہ زمین روزانہ اپنے محور کے گرد گھومتی ہے اور یہ کہ سیارے زمین کے گرد نہیں بلکہ سورج کے گرد گھومتے ہیں۔

اگرچہ اس نظریہ کا وجود قدیم زمانے میں بھی ملتا ہے لیکن اس زمانے میں یہ کبھی کامیاب نہیں ہوا کیونکہ اس وقت اس کی تصدیق و توثیق کے لیے دوربین موجود نہ تھی۔ قرون وسطیٰ میں اس نظریہ کے احیاء کا اس وجہ سے احتمال نہ تھا کہ اس کے مخالف جو افتراضیہ ہے جس کی رو سے زمین ساکن و بے حرکت ہے اور آسمان اس کے گرد گھومتے ہیں، اس کی نہ صرف ظاہری حواس اور کتب مقدسہ سے تصدیق ہوتی تھی بلکہ ارسطو و بطلیموس (۳۹) دونوں اسی کے موئد تھے۔ بطلیموس دوسری صدی مسیحی میں گزرا ہے اور اس کی کتاب المجسطی (۴۰) ہی صرف ایسی کتاب تھی جس پر قرون وسطیٰ کے علما کی فن ہیئت (۴۱) کی معلومات مبنی تھیں۔

کاپرنیکس کے نظریہ کو بیکن نے تو رد کردیا تھا لیکن اس کے ہم عصر گیورڈانو برونو (۴۲) (۱۵۴۸ع - ۱۶۰۰ع) نے نہایت ذوق و شوق کے ساتھ قبول کیا۔ اس کو لامتناہی کائنات کی آزادی پر خوشی ہوئی اور ایسا معلوم ہوا کہ اب یہ قدیم قیود و امتیازات سے آزاد ہونے لگی ہے۔ آسمان و زمین کا وہ امتیاز جو مذہب عیسوی اور فلسفۂ ارسطو دونوں کے یہاں تھا اس اعتقاد کے ساتھ ہی محو ہوگیا کہ زمین ساکن ہے اور آسمان اس کے گرد گھومتے ہیں۔ اب زمین و آسمان میں کوئی ایسا بڑا فرق نہ رہ گیا تھا جس کی بنا پر اس کو کچھ مقدس و محترم سمجھا جائے۔

---

(۳۹) Ptolemy (۴۰) *Almagest* (۴۱) Astronomy
(۴۲) Giordano Bruno

جن لوگوں کو اس امر کا خوف ہوتا تھا کہ انسان اور اس کی قیام گاہ کے مابین طبیعی علایق میں اس قسم کا انقلاب مذہبی خیالات کو متاثر کئے بغیر نہ رہے گا، کیونکہ کتب مقدسہ سے ہر جگہ قدیم نظریہ ہی کی تائید ہوتی ہے، انہوں نے اس نظریہ کی مخالفت کے بغیر دم نہ لیا۔ برونو سے جس نے کہ اس نئے نظریہ کو تسلیم کرلیا تھا اور اس کی بنا پر دلیرانہ نظریات قائم کرنا چاہتا تھا، مواخذہ کیا گیا، اور سنہ ۱۶۰۰ع میں احتسابی عدالت کے فیصلہ کے بموجب روم میں اسے جیتے جاگتے جلادیا گیا۔ سنہ ۱۶۲۳ع میں اسی عدالت نے سن رسیدہ گیلیلیو کو اس امر پر مجبور کیا کہ وہ زمین کی حرکت کے نظریہ کو بدعت قرار دے۔ اس کے متعلق ایک افسانہ مشہور ہے وہ یہ کہ جب یہ مشہور عالم ہئیت اس سے انکار کرنے کے بعد زمین پر سے اٹھا تو کہنے لگا ''باایں ہمہ یہ حرکت کرتی ہے''۔ اس میں شک نہیں کہ یہ الفاظ اپنے متکلم کے اصلی خیالات کی ترجمانی کرتے ہیں، اور پشتہا پشت کے بعد آج بھی اس قصے کو سن کر لوگوں کے دلوں میں جو جذبات پیدا ہوتے ہیں ان کے آئینہ دار ہیں۔ احتسابی عدالت کے مظالم اس صداقت کی ترقی کو نہ روک سکے جس کے اعلان کی ان کے ذریعے سے مخالفت کی گئی تھی۔ ممکن ہے ان کی بنا پر بعض حکما و فلاسفہ الفاظ کے استعمال میں احتیاط سے کام لینے لگے ہوں لیکن اس دن سے آج تک کوئی فلسفی ایسا نہیں گزرا جس کو اس امر کے متعلق صحیح معنی میں کوئی شک ہو کہ زمین روزانہ اپنے محور کے گرد اور سالانہ سورج کے گرد حرکت کرتی ہے۔ یہ عقیدہ کہ زمین اپنی جگہ پر قائم ہے اور کچھ سیارے اس کے گرد گھومتے ہیں ہمیشہ کے لئے مردہ ہوگیا۔

۷

دیکارٹ اور اُس کے متاخرین

اب هم اپنی تاریخ کے ایسے دور میں داخل هوتے هیں جس میں "آسمان و زمین کا اسٹیج"، جس پر که مدت مدید سے انسانی زندگی کا ڈرامه هو رها تها، لکھے پڑھے لوگوں کو محض ایک فریب نظر معلوم هونے لگا، گویا یه ایسی تماشه گاه هے جهاں ناظر اپنی جگه بدل دے تو منظر بدل جائے!۔

زمین کے متعلق اب تک یه خیال تها که یه کسی طرح حرکت نهیں کرسکتی؛ اب معلوم هوا که یه همیشه سے گردش میں هے۔ سورج کے متعلق شعرا قرنها قرن سے گاتے چلے آئے تھے که یه اپنے کمرے سے نکل کر آسمان کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک چکر لگاتا هے۔ اس کے متعلق، جهاں تک که اس کے روزمره کے معمول کا تعلق هے، یه ثابت هوا که یه اب تک اپنی جگه پر ساکن تها۔ ایسے زمانے میں اگر فرانس کے باشندے، رینی ڈیکارٹ (۱) (سنه ۱۵۹۶ع۔سنه ۱۶۵۰ع) کے متجسس ذهن نے یه محسوس کیا هو که اب تک جو کچھ یقین رهے هیں وه اس وقت تک غیر یقینی هیں جب تک که ان میں سے هر ایک کو شک کی کسوٹی پر نه جانچ لیا جائے تو کچھ تعجب نهیں هے۔

---

(۱) Rene Descartes

چنانچہ، سنہ ۱۶۱۹ع میں، اس نے یہ معلوم کرنا چاہا کہ شک کس حد کام کرسکتی ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسے ایک ایسی شئے حاصل ہوگئی جس کے متعلق کوئی شک نہ ہوسکتا تھا، اور یہ خود اس کا اپنا وجود تھا کیونکہ شک کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ انسان سوچے اور سوچنے کے لئے ضروری یہ ہے کہ اس کا وجود ہو۔ اس لیے تیقن کی اصل اساس یہ ہے کہ "اندیشم، پس هستم" (میں سوچتا ہوں لہذا میں ہوں) (۲)۔ لیکن یہ بات ہمیں ذہن نشین کرلینی چاہئے کہ جس شئے کو وہ اس طرح سے ناقابل شک پاتا ہے وہ خود اس کا وجود، ایک ذات متفکر کی حیثیت سے ہے، نہ کہ ایک خاص انسان کی حیثیت سے جو ایک خاص وضع کا جسم رکھتا ہے، ایک خاص تاریخ کو پیدا ہوا ہے وغیرہ۔ ڈیکارٹ یہ ہرگز نہ کہتا کہ 'مجھے اتنا یقین ہے جتنا کہ اس وقت اپنے یہاں ہونے کا' بلکہ وہ صرف یہ کہتا کہ 'مجھے اتنا یقین ہے جتنا کہ اپنے سوچنے کا'۔ مجھے اپنی وضع جسمانی کے متعلق دھوکہ ہوسکتا ہے، یہی نہیں بلکہ مجھے اپنے جسم ہی کے متعلق دھوکہ ہوسکتا ہے، مگر اپنے سوچنے اور مصروف فکر ہونے کے متعلق دھوکہ نہیں ہوسکتا کیونکہ ڈیکارٹ لفظ "فکر" میں ہر قسم کے ذہنی اعمال داخل سمجھتا ہے جن کا مجھے شعور ہوسکتا ہے۔ لیکن میں اس سے آگے بڑھ سکتا ہوں۔ یہ اپنا احساس جس میں کسی شک و شبہہ کی گنجائش نہیں ہے، جب میں اس پر غور کرتا ہوں تو ایسی ذات کا احساس ہوتا ہے جو غیر مکمل، محدود و متناهی معلوم ہوتی ہے۔ پس اس کے لیے کسی ایسی شئے کا تصور بھی لازمی ہے جو غیر محدود و مکمل ہے، جس کے ساتھ میں اپنی ذات کا مقابلہ کرتا ہوں اور اپنے آپ کو اس سے کمزور و ناقص پاتا ہوں۔ یہاں ہم کو لفظ "تصور" اس معنی میں نظر آتا ہے جس معنی میں کہ اس سے ہم عام طور پر واقف ہیں۔

---

(۲) *Cogito, ergo Sum*

اس لفظ کے یہ معنی کیوں کر ہو گئے ؟ افلاطون کے فلسفہ میں تو اس لفظ کے بالکل دوسرے معنی تھے۔ اس کی مختصر توجیہ یہ ہے کہ اعیان ثابتہ کو، جو صحیح معنی میں معروض علم ہیں اور جنہیں افلاطون "مثال"، یا "تصور" کہتا ہے، بعد کے ارباب فکر اور بالخصوص آگسٹائن (جو سوائے خدا اور کسی شئے کو قدیم نہ مانتا تھا) خدائے تعالیٰ کے افکار ابدی سمجھنے لگے تھے اور یہ کہتے تھے کہ ان کو ہمارے معروضات تجربہ سے ایسی ہی نسبت ہے جیسی کہ مصور کے ذہن کو تصویر سے ہوتی ہے۔ "افکار باری تعالیٰ" (۳) سے سولھویں صدی میں اس لفظ کے معنی کو اور وسعت دی گئی کیوں کہ اس زمانے میں ارسطو کے علمی اقتدار کے خلاف عام بغاوت ہورہی تھی اس لیے جس لفظ کو اس نے ترک کردیا تھا اب اس کو اختیار کیا گیا اور اس کے مفہوم میں ذہن انسانی کے افکار کو بھی داخل کرلیا گیا۔ اب یہ لفظ ان معنی کی جگہ لینے لگا جو قرون وسطیٰ میں لفظ "نوع" (۴) کو حاصل تھے۔ یعنی "قسم" (۵) کے معنی میں نہیں جو اس کے اب معنی ہیں بلکہ ایسی شئے کے معنی میں جو ہمارے اذہان اور اشیائے عالم کے مابین واسطہ ہوتی ہے اور جس کا اذہان کو وقوف ہوتا ہے، اور جو ان میں ان اشیا کی نمائندگی کرتی ہے، جو عالم میں اس سے علیحدہ و مستقل اپنا وجود رکھتی ہیں۔

لفظ "تصور" (۶) کو ڈیکارٹ اور اس کا انگریز ہم عصر ہابس (۷) اسی معنی میں استعمال کرتے تھے۔ لیکن ہابس کو ڈیکارٹ سے اس بارے میں اتفاق نہ تھا کہ ہم کو مکمل و لامتناہی ذات کا تصور ہوسکتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہابس لفظ تصور سے کچھ ایسی شئے مراد لیتا ہے جو آلات حس پر ان کے کسی معروض کے ارتسام (۸) کا نتیجہ ہو۔ اس کو کسی ایسی ابدی قوت کے تسلیم کرنے میں تکلف

---

(۳) عقیدہ اسلامی کے بموجب خدائے تعالیٰ اس قسم کے افعال سے منزہ ہے۔ (مترجم)

(۴) Species (۵) Kind (۶) Idea (۷) Hobbes (۸) Impression

نہ تھا جو ان تمام امور کی جو دنیا میں وقوع پذیر ہوتے ہیں علت ہو اور جس کو انسان خدا کہہ سکتا ہو ۔ لیکن اس قوت کے صرف افعال ہمارے حواس کو متاثر کرتے ہیں اور انہیں کے تصورات ہمارے اذہان میں ہوتے ہیں ۔ اس لیے ان افعال و نتائج سے علیحدہ اس قوت کا ہم کو کوئی ممیز تعقل و تصور نہیں ہو سکتا ۔ دیکارت کا کچھ اور ہی خیال تھا ۔ وہ کہتا ہے کہ اور بھی ایسی چیزیں ہیں جن کا ہم کو اس معنی میں تصور ہو سکتا ہے کہ اس کا تعقل بالکل واضح ہوتا ہے لیکن ہم اپنے ذہن میں وضاحت کے ساتھ اس کی تمثال قائم نہیں کرسکتے ؛ مثلاً ہزار ضلعوں کی شکل ۔ ذات کامل کا ہم کو قطعی ، اور اس معنی میں واضح ، تصور ہوتا ہے ، اگرچہ یہ مفصل نہیں ہوتا مگر اس تصور کے متعلق یہ بھی فرض نہیں کیا جاسکتا کہ یہ خود ہماری ذات سے نکلا ہے جس کو ہم جانتے ہیں کہ ناقص ہے بلکہ ہم کو اپنی ذات ناقص معلوم ہوتی ہے اور اس کے ساتھ ہی اس کمال کا وقوف ہوتا ہے جس کے مقابلہ میں ہماری ذات ناقص ہے۔ اس کمال کی موجودگی کی یہ فرض کئے بغیر توجیہ نہیں ہوسکتی کہ فی الواقع ایک ایسی شئے کا وجود ہے جو اس وجود کی مصداق ہے ۔ چنانچہ دیکارت کا استدلال ہے کہ ذات کامل کے تصور کا وجود ہی سب سے زیادہ اس امر کی دلیل ہے کہ اس قسم کی ایک ذات فی الواقع موجود ہے کیونکہ اگر مجھے کسی اور ذات کا تصور ہو تو اس کے متعلق یہ خیال کرنے میں کہ اس کا وجود ہو تو سکتا ہے لیکن فی الواقع نہیں ہے ، کوئی تناقض لازم نہیں آتا ۔ لیکن ایسی کامل ذات کا تصور جو فی‌الواقع موجود نہ ہو اسی قدر خود اپنی تنقیض کرتا ہے جتنا کہ بغیر وادی کے پہاڑ کا تصور یا ایسے مثلث کا تصور جس کے زاویوں کا مجموعہ دو قائموں کے برابر نہ ہو ، اس لیے کہ یہ ایسی ذات کامل کا تصور ہوگا جو اپنی حقیقت نہ رکھنے کی بنا پر ناقص ہوگی ۔

وجود باری تعالیٰ کے اثبات کے متعلق اس دلیل کو بالعموم وجودیاتی دلیل (۹) کہتے ہیں ۔ اگرچہ اس دلیل کے متعلق یہ کہا

---

(۹) Ontological Argument

جاتا ہے کہ اس سے وجود باری تعالیٰ کا اثبات ہوتا ہے لیکن ہمیں یہ نہ خیال کرنا چاہئے کہ خود اس دلیل سے اس ذات کے وجود کا اثبات ہوتا ہے جو ہم بالعموم لفظ باری تعالیٰ سے سمجھتے ہیں ، یعنی ایسی ذات جس سے عبادت (۱۰) و وصل (۱۱) کا تعلق ہے ۔ اس دلیل سے جو کچھ ثابت ہوتا ہے وہ اس سے کچھ مختلف ہے - اول تو اس دلیل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہمیں اپنی ذات کے ناقص و محدود ہونے کا جو شعور ہوتا ہے اس میں ایک غیر محدود و کامل ذات کا شعور مضمر ہوتا ہے- دوسرے یہ دلیل ایسے یقین کو نہایت ہی دل نشیں پیرایہ میں ظاہر کرتی ہے جس کو شدید سے شدید تشکیک و ارتیابیت (۱۲) بھی سچے دل سے نظر انداز نہیں کرسکتی اور وہ یقین یہ ہے کہ ہر قسم کا فکر و شعور کسی واقعی و حقیقی شئے ہی کا فکرو شعور ہوسکتا ہے- اس بارے میں جب ہم سے غلطی ہوتی ہے تو اس غلطی کی وجہ یہ نہیں ہوتی کہ ہم کو کسی حقیقی شئے کا شعور نہیں ہوتا بلکہ ہم غلطی سے ایک حقیقی شئے کو دوسری حقیقی شئے یا دو حقیقی چیزوں کو اکٹھا سمجھنے لگتے ہیں حالانکہ دونوں علیحدہ علیحدہ ہوتی ہیں ، یا یہ ہوتا ہے کہ ہم دو چیزوں کو علیحدہ علیحدہ سمجھ لیتے ہیں حالانکہ وہ اکٹھا ہوتی ہیں۔

دیکارت کے نزدیک اس قسم کی غلطی کا باعث ہمیشہ ایک حد تک خوش گمانی ہوتی ہے - اور وہ اس وقت ہوتی ہے جب انسان کو حکم لگاتے وقت فی الحقیقت یہ معلوم نہیں ہوتا کہ دو صورتوں میں سے کون سی صورت کو اختیار کرنا چاہئے۔ علاوہ بریں اگر ہم میں حقیقی علم اور اس کے عکس میں تمیز کرنے کی قابلیت نہ ہو تو ہم اس قسم کی غلطیوں سے نہ بچ سکیں اور نہ ہی غلطی سرزد ہوجانے کے بعد اس کی اصلاح کرسکیں ۔ دیکارت کی رائے میں اس قسم کی قابلیت انسان میں ہوتی ہے ۔ جب ہمارے ادراک ظاہرو واضح ہوتے ہیں، جب ان چیزوں میں جن کا ہم کو ادراک ہوتا ہے کسی قسم کا ابہام نہیں ہوتا، اور ہمیں اس امر کا بھی علم ہوتا ہے کہ جو کچھ اس وقت ہم پر ظاہر ہے

Skepticism (۱۲) Communion (۱۱) Worship (۱۰)

اس کے علاوہ ہمارے معروض ادارک میں کوئی شئے نہیں ہے تو اس وقت اگر کسی قسم کا شک رہ جاتا ہے تو صرف یہ کہ کہیں ہم کو کسی ایسے شیطان خبیث نے دھوکہ میں نہ مبتلا کردیا ہو جس کو محض ہمارے گمراہ کرنے میں مزہ آتا ہو۔ جب ہم کو وجود باری تعالیٰ کا یقین ہوجاتا ہے تو یہ شک بھی رفع ہوجاتا ہے ۔ وہ ذات کامل ہے اور اس کا ہم کو اس وقت تک تصور نہیں ہوسکتا جب تک کہ ایسی کوئی ذات فی الواقع موجود نہ ہو، کیونکہ باری تعالیٰ کے کمالات میں صداقت بھی ایک لازمی چیز ہے۔ لہذا اس کی صداقت سے جو شے ہم پر واضح ہوگی وہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے قطعی ہوگی ۔ ہم اس استدلال میں کمزوریوں کی تلاش نہ کریں گے بلکہ یہی ذہن نشین کرلینے پر اکتفا کریں گے کہ اس طریق پر ایک ایسے واضح و جلی علم کی شہادت ملتی ہے جیسا کہ علوم ریاضیہ سے حاصل ہوتا ہے (جن کا کہ دیکارت بہت بڑا ماہر تھا) ؛ اور یہ کہ ذات باری بہ ہمہ وجود ذات کامل ہے اور یہ بات خود اس علم کے اندر مضمر ہوتی ہے جو انسان کو خود اپنے وجود کا ایک ذی فکر ذات کی حیثیت سے ہوتا ہے، اور اگر کسی کو اپنے وجود ذی فکر کے متعلق شبہہ ہوتو اس کا یقین اس طرح سے ہوسکتا ہے کہ وہ خود اپنے متعلق شک کر دیکھے۔

دیکارت ذہن متفکر کو ایک ناقابل شک واقعہ قرار دے کر اس کو فلسفہ کا نقطۂ آغاز بناتا ہے اور یہ سوال بعد میں طے کرنے کے لئے چھوڑ دیتا ہے کہ آیا خارج میں بھی کوئی شئے اس کے ان ,,تصورات،، کے مطابق ہوتی ہے جو بادی النظر میں اس کا جزو معلوم ہوتے ہیں ۔ اس طرح اس کا (اور دور حاضر کا بیشتر) فلسفہ قدیم فلسفہ سے بالکل متبائن معلوم ہوتا ہے ۔ فلاسفۂ یونان کے متعلق بالعموم یہ کہا جاسکتا ہے کہ انہوں نے عالم کے وجود حقیقی کو جس میں ذہن بھی شامل ہے ناقابل شک قرار دے دیا تھا۔ اور ان کے نزدیک ذہن کا فرض عالم کو سمجھنا ہے جس کو وہ انجام دیتا ہے ۔ اس میں بھی شک نہیں کہ وہ یہ کہتے ہوے کہ بہت سی چیزیں حقیقی معلوم ہوتی ہیں جو دراصل نہیں ہیں ۔ لیکن بعض چیزوں کو وہ بلا شک

و شبہہ حقیقی سمجھتے تھے - قرون وسطی کا فلسفہ گو عیسویت کے زیر اثر تھا ، اور ممکن ھے کہ اسی بنا پر یہ روح انسانی کو مخلوقات میں سب سے بلند پایہ سمجھتا ہو بلکہ یہ تو اس میں سمجھا ھی جاتا تھا کہ عالم طبیعی تمام کا تمام انسان کے لئے بنا ھے (حالانکہ یہ اس بارے میں ارسطو سے انحراف کرتا ھے) ، مگر ان سب باتوں کے باوجود اس نے اس اقتناع (۱۳) سے انحراف نہیں کیا کہ ذھن انسانی کے علاوہ اور تمام چیزوں کا وجود ناقابل شک ھے - دیکارت اپنے ذھن کے وجود کے علاوہ اور تمام چیزوں کو مشکوک قرار دیتا ھے اور اس طرح سے یہ قدیم فلسفہ سے یک لخت جدا ھوجاتا ھے - نہ ھی اس وجودیاتی دلیل کی امداد کے بغیر وہ اپنے آپ کو تعر شک سے نکال سکتا تھا جس نے اس کو ذات باری کا اس بنا پر یقین دلایا کہ ذات متفکر ھونے کی حیثیت سے خود اس کا وجود ذات باری کے وجود پر دلالت کرتا ھے اور اسی سے دنیا کا وجود بھی قطعی ھوگیا کیونکہ یہ اس کے واضح اور جلی تصورات کے مطابق ھے - اس دلیل کے بغیر اس کو ذھن متفکر کے وجود کے علاوہ اور کسی شئے کے وجود کا یقین بھی نہ ھوتا -

اس دلیل کو قرون وسطی کا قدیم ترین اور سب سے بڑا فلسفی انسیلم (۱۴) (جو سنہ ۱۰۹۳ع سے سنہ ۱۱۰۹ع تک کینٹربری کا اسقف اعظم رھا تھا) پہلے ھی بیان کرچکا تھا - لیکن چونکہ قرون وسطی کے ارباب فکر اس بارے میں قدما سے علیحدہ نہ ھوئے تھے کہ ذھن کے علاوہ اور تمام عالم حقیقتاً موجود ھے اس لئے انہوں نے اس دلیل کی اھمیت کو نہ سمجھا - اسی لیے قرون وسطی میں اس نے کبھی اس قدر توجہ کو اپنی طرف منعطف نہیں کیا جتنا کہ دور جدید میں دیکارت کے ازسرنو زندہ کرنے کے بعد سے کیا ھے -

جب ھمارا واضح و جلی علم اس طرح سے یقینی ھوگیا تو یہ بات دریافت کرنی ضروری ھے کہ کون سے علم میں یہ خصوصیت ھوتی ھے -

---

(۱۳) Conviction (۱۴) Anselm

یہ تو ہم پہلے ہی کہہ چکے ہیں کہ علوم ریاضیہ سب سے زیادہ قطعی ہوتے ہیں اور ڈیکارٹ کے نزدیک اجسام کے متعلق صرف ایسا ہی علم واضح و جلی ہوسکتا ہے جیسا کہ یا تو ریاضیاتی علم ہوتا ہے اور ان سے ممتد فی المکان (۱۵) ہونے کی حیثیت سے تعلق رکھتا ہے، یا جیسا کہ میکانیکی علم ہوتا ہے اور ان سے متحرک فی المکان (۱۶) ہونے کی حیثیت سے تعلق رکھتا ہے- امتداد (۱۷) جسم کا اصل اصول ہے کیونکہ اس کے علاوہ کسی جسم میں اور کتنے ہی اوصاف کیوں نہ ہوں ان سب کے بغیر ہی یہ اپنی جسامت رکھ سکتا ہے، لیکن اگر امتداد نہ رہے تو جسم باقی رہ ہی نہیں سکتا؛ جو شئے جگہ گھیرے ہوئے ہوتی ہے اس کی غیر متناہی تقسیم اور مختلف شکل و صورت ہوسکتی ہے- اجزا اگرچہ کتنے ہی کیوں نہ ہوں ان کو مختلف طور پر توڑ جوڑ سکتے ہیں اور اس سے مختلف شکلیں پیدا ہوسکتی ہیں، مگر اس قسم کا تغیر و تبدل صرف حرکت کے ذریعے سے ممکن ہے۔ لہذا اجسام کے متعلق ان کے امتداد یعنی ان کی جا گزیں ہونے کی کیفیت، شکل و صورت اور حرکت کے علاوہ اور کسی شئے کا واضح اور جلی طور پر تعقل نہیں ہوسکتا۔ ان کے علاوہ اور باقی تمام اوصاف جو عموماً اجسام سے منسوب کئے جاتے ہیں مثلاً رنگ، گرمی، آواز ان میں کچھ ایسی شئے ملی ہوتی ہے جو ان اجسام میں نہیں ہوتی بلکہ ہمارے اذہان میں ہوتی ہے جن سے ان کا ادراک ہوتا ہے- جس طرح ہم ان اوصاف کو محسوس کرتے ہیں اگر بالکل اسی طرح سے سمجھ لیں اور یہ تصور کرنے کی کوشش کریں کہ یہ اوصاف ان اجسام سے متعلق ہیں جن کو ہم رنگین یا گرم وغیرہ محسوس کرتے ہیں تو ہمیں ہر قسم کی الجھنوں سے سابقہ ہوجاتا ہے اور ہم واضح و جلی علم سے بے انتہا دور جا پڑتے ہیں۔ یہ انکار کہ اجسام کے ایسے اوصاف ریاضیاتی و میکانکی بحث کے دائرہ سے خارج ہوتے ہیں ان کا دراصل ہمارے ادراک سے علیحدہ وجود نہیں ہوتا قدیم زمانے میں دیماقریطوس نے اور خود ڈیکارٹ کے معاصرین میں سے گیلیو اور ہابس نے بھی کیا تھا۔ یہ اس لئے اہم ہے کہ اس سے کائنات طبعی پر صحیح میکانیکی

Extension (۱۷) Moving in Space (۱۶) Extended in Space (۱۵)

بحث کرنے کے لیے راستہ صاف ہو گیا تھا۔ کائنات طبیعی پر میکانیکی بحث اس زمانہ میں زیادہ تشفی بخش حالات میں ہوسکتی تھی کیونکہ اسی زمانہ میں کیپلر (۱۸) [۱۵۷۱-۱۶۳۰ع] گلیلیو اور خود دیکارت نے دو نظریے قائم کرلیے تھے جن کو بعد ازاں سر آئیزک نیوٹن (۱۹) نے حرکت کے قانون اول و دوم کی حیثت سے مرتب کیا تھا۔ ان میں سے اول تو وہ قانون ہے کہ جب تک کہ کسی جسم پر کوئی خارجی قوت عمل نہ کرے اس وقت تک کہ یہ حالت سکون یا یکساں حالت حرکت (جو ایک خط میں ہوگی) باقی رہے گی۔ اور دوسرا یہ ہے کہ تغیر حرکت جو اس قوت کے علاوہ جس نے کہ اس کو پہلی مرتبہ متحرک کیا تھا کسی اور ایسی قوت کی بنا پر ہوگا جو اس جسم پر عمل کرے گی اور ہمیشہ اس سمت میں ہوگا جس سمت میں یہ نئی قوت عاملہ حرکت دے گی اور اس قوت کے متناسب ہوگا۔ اس طرح سے اب جو حرکت ہوگی وہ مرکب ہوگی جسم کی پہلی حرکت کی اور اس دوسری حرکت کی جو اس جسم میں دوسری قوت عاملہ سے ایسی حالت میں پیدا ہوتی کہ یہ ساکن ہوتا۔

مظاہر طبیعی کی ریاضیاتی اور میکانی اصول پر توجہ و تشریح کرنے میں ہابس اور دیکارت بالکل متحد تھے۔ لیکن ہابس کو اس بارے میں دیکارت سے بھی زیادہ غلو تھا۔ اس کے نزدیک نہ صرف طبیعی اعمال بلکہ شعور میں بھی ایک قسم کی حرکت دیکھی جاسکتی ہے۔ لیکن دیکارت کے نزدیک ذہن یا شعور کو متحرک کہنا یا جسم سے شعور و تفکر کے فعل منسوب کرنا بے معنی تھا۔ اس کے نزدیک انسان کو امتداد کا واضح و جلی تصور فکر (۲۰) سے علیحدہ ہوتا ہے۔ اور فکر کا واضح و جلی تصور امتداد سے علیحدہ ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے وہ ممتد یعنی مادہ اور ذات شاعر یعنی ذہن دونوں کو ایک ہی نام یعنی ''جواہر'' سے موسوم کرسکتا تھا۔ یعنی یہ ایسی اشیا ہیں جو اپنا علیحدہ مستقل وجود رکھنے کی قابلیت رکھتی ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک کا تعلق دوسرے سے علیحدہ ہو سکتا ہے۔ بلکہ سچ پوچھو تو علیحدہ ہونے کے

(۱۸) Kepler (۱۹) Isac Newton (۲۰) Thought

علاوہ ان کا اور کسی صورت سے تعقل ہو ہی نہیں سکتا ۔ لیکن ذہن و مادہ کے اس بیّن تقابل کے باوجود (یعنی ان کا ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ ہونا) جب ہم خود اپنے وجود کے اندر ان کے گہرے تعلق کو دیکھتے ہیں تو ایک سخت دقت کا سامنا ہوتا ہے ۔ ان کے اس اتحاد و یکجائی کے مسئلے نے دیکارت اور اس کے متاخرین کو کچھ کم دق نہیں کیا ۔ جاندار اجسام کو وہ مشین کے مثل قرار دیتے تھے ۔ ان اجسام کے اندر جو کچھ وقوع پذیز ہوتا ہے اس کی توجیہ تو صرف میکانکی اصول ہی سے ہونی چاہیے اور یہ جیسا کہ ہم دیکھہ چکے ہیں عالم طبیعی پر منطبق ہوتے ہیں جس کا یہ اجسام جزو ہیں ۔ برخلاف ان کے ذہنی حالتوں کی توجیہ جسمانی حرکات سے ہوتی نظر نہیں آتی اسی طرح جس طرح کہ جسمانی حرکات کی توجیہ نفسی حالتوں سے نہیں ہوتی ۔ بایں ہمہ اس امر کا بھی یقین ہے کہ خود ہمارے تجربہ میں جسمانی حرکات اور ذہنی حالتیں ایک دوسرے کو متاثر کرتی ہیں ۔ خود دیکارت نے اس مشکل سے عہدہ برآ ہونے کی جو کوششیں کیں ان کو بھی ہرگز کامیاب نہیں کہا جاسکتا ۔ اس مشکل نے نفس و جسم کے تعامل کو ناممکن سے ممکن تو کر دیا مگر یہ نہیں کیا کہ اس تعامل کو نسبتاً قابل فہم بھی کردیا ہو ۔ دیکارت کہتا ہے کہ یہ تعامل جسم کے صرف ایک حصہ میں ہوتا ہے جس کو غدّہ صنوبریہ (۲۲) کہتے ہیں ۔ جسم و جان کا تعامل اسی جگہ دیکارت کے بقول ''نسمہ حیوانی'' (۲۳) کے ذریعہ سے ہوتا ہے ۔ یہ غدہ دماغ میں واقع ہوتا ہے ۔ ان کو وہ ایک لطیف قسم کی رطوبت قرار دیتا ہے جو قلب میں خون کے بہترین اجزا سے معطر ہوتی ہے اور وہاں سے ٹھیک کیمیاوی اصول پر دماغ کی طرف جاتی ہے اور دماغ سے اعصاب اور عضلات کی طرف آتی ہے ۔ ان نسمۂ حیوانی کی حرکت ہی حیوانات میں کل فطری حرکات کا باعث ہوتی ہے لیکن انسانوں میں یہ حرکت ذہن یا روح کی زیر ہدایت ہوسکتی ہے اگرچہ یہ ذہن یا روح سے پیدا نہیں ہوتی ۔ یہ نسمۂ حیوانی محض ایک موہوم شئے ہے اور اگرچہ جسم انسانی میں غدہ صنوبریہ نام کی ایک شئے موجود ہے لیکن اس کو

Amimal Spirits (۲۲) Pinial Gland (۲۱)

روح کا مسکن قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں اور اگر ہو تو بھی جس دقت کے دور کرنے کے لیے یہ اختراع کیا گیا تھا وہ اپنی جگہ پر قائم رہتی ہے۔ اس سے زیادہ قرین قیاس وہ نظریہ ہے جو موقعتیت (۲۳) کے نام سے مشہور ہے اور جو بعد متبعین (۲۴) دیکارت میں رائج ہوا۔ یہ آرنلڈ گیولینکس [۱۶۲۵ - ۱۶۶۹ع] کے نام سے خاص طور پر منسوب کیا جاتا ہے۔ اس نظریہ کی رو سے جسم و نفس کے مابین دراصل کوئی حقیقی تعامل نہیں مانا جاتا۔ نفس یا ذہن کے وجود کی صرف یہی توجیہ ہوگی کہ اس کو خدا پیدا کرتا ہے۔ جسم و نفس کے مابین اگر کوئی مشابہت ہوسکتی ہے تو صرف اس قدر کہ دونوں فعل خداوندی کے تابع ہیں۔ اس نظریہ کی رو سے عصب بصری کا آفتاب کی شعاعوں سے متہیج ہونا میری ضیائی حس کی علت نہیں ہے لیکن عصب بصری کے متہیج ہونے کے وقت خدائے تعالی مجھ میں ضیائی حس پیدا کردیتا ہے۔ نہ ہی میرا اپنے ہاتھ کو حرکت دینے کا ارادہ اس کی حرکت کا باعث ہوتا ہے بلکہ جس وقت میں ہاتھ کو حرکت دینے کا ارادہ کرتا ہوں اس وقت خدائے تعالی ہاتھ کو حرکت دیتا ہے۔ آخرالذکر مثال میں ہم کو یہ خیال کرنے کی ضرورت نہیں ہے کہ اس میں اول الذکر مثال کی نسبت موقع خود بخود یا خدائے تعالی کی مرضی کے بغیر پیدا ہوتا ہے کیوں کہ اس مثال میں بھی حرکت، مادہ اور حرکت کے قوانین کلی کے تابع ہوتی ہے جن کو اسی کا ارادہ عالم وجود میں لاتا ہے۔ وہی ہمارے ارادہ اور ہماری حرکت جسمانی کا باعث ہوتا ہے۔ اس طرح سے جسم و نفس کو دو ایسی گھڑیوں سے نسبت دی جاسکتی ہے جن کو اس طرح سے کنجی دی گئی ہے کہ دونوں ایک ہی وقت بتلائیں اس طرح کہ ایک موقعہ پر جو حرکت ایک کرے وہی دوسری کرے۔ اس طرح سے موقعتیت یہ فرض کرتی ہے کہ ذہن یا نفس کے متعلق جب یہ کہا جاتا ہے کہ یہ ادراک کرتا ہے تو اس وقت اس کی اس حالت کا انحصار براہ راست خدائے تعالی پر ہوتا ہے اور اس میں ان اجسام کا کوئی واسطہ نہیں ہوتا جن کا اس

(۲۳) Occasionalism (۲۴) Cartesians

کو ادراک ہوتا ہے ۔ دوسری طرف یہ اس بات کا مدعی ہے کہ صرف خدا کے توسل سے اجسام و اذہان یک جا جمع ہوسکتے ہیں ۔

متبعین دیکارٹ میں سے ایک شخص نکولس مایبرانش (۲۵) [۱۶۳۸ - ۱۷۱۵] نامی نے ان خیالات میں اور بھی غلو کیا ۔ اس کی تعلیم یہ تھی کہ کسی امتداد یا جسم کا واضح اور جلی تصور جو ہم کو اس وقت ہوتا ہے جب ہم کسی شئے کے ریاضیاتی اوصاف کا وقوف کرتے ہیں 'تصور' ہونے کی حیثیت سے نہ تو عالم اجسام سے منسوب کیا جاسکتا ہے اور نہ 'تصور امتداد' ہونے کی حیثیت سے یہ ذہن سے منسوب ہوسکتا ہے ۔ کیوں کہ دیکارٹ کے اصول کے بموجب ذہن کو امتداد سے کوئی تعلق ہی نہیں ہے صرف خدا سے منسوب ہوسکتا ہے ۔ کیوں کہ اسی کی ذات کے اندر دونوں قسم کی تکوینیں جمع ہیں ۔ پس مایبرانش کے نزدیک اجسام فہم (جیسا کہ عالم ریاضیات کو ہوتا ہے) کرتے وقت جو چیز ہمارے سامنے ہوتی ہے وہ خود ہمارے اذہان کے تصورات نہیں ہوتے بلکہ وہ تصور خدا کے ہوتے ہیں اور اجسام کے یہ وہ ابدی تصورات ہیں جن سے ممتد و مادی دنیا بنی ہوئی ہے ۔ اس لیے کہا جاسکتا ہے کہ ہم 'تمام اشیا کو خدا میں دیکھتے ہیں' ۔ یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیے کہ اس نظریہ میں تصورات کی جن کو دیکارٹ افکار انسانی کے معنی میں سمجھتا ہے اس طرح توجیہ کی گئی ہے گویا کہ یہ آگسٹائن (۲۶) کے تصورات ہیں جن سے کہ وہ افکار ربانی مراد لیتا ہے ۔ اس میں بھی شک نہیں کہ مایبرانش فلاسفہ میں آگسٹائن کو خاص طور پر وقعت کی نگاہ سے دیکھتا تھا ۔

دیکارٹ اور اس کے متبعین کا فلسفہ ذہن و مادہ ، امتداد و فکر کو ایک دوسرے کا مقابل قرار دیتا ہے ۔ ان میں سے ہر ایک ایسی شئے ہے جو کہ دوسری نہیں ہے اور ان کے مابین سوائے اس کے کوئی شئے مشترک نہیں ہے کہ دونوں ایک خالق کی مخلوق ہیں ۔ مادہ اور ذہن کی پیدائش کا ذات باری پر منحصر ہونا ایسا امر ہے جس کی بنا

(۲۵) Nicolas Malebranche (۲۶) Augustine

ہر ایک سچا متبع دیکارت ان کے جوہر ہونے سے انکار کر سکتا ہے کیوں کہ اگر جوہر کے وہ معنی لیے جائیں جو دیکارت نے لیے تھے یعنی وہ شئے کسی اور شئے سے ماخوذ نہ ہو بلکہ بذاتہ مستقل ہو تو اس معنی میں یہ جوہر نہیں کہلائے جاسکتے۔ چنانچہ ایک فلسفی نے فی الواقع ان کے جوہر ہونے سے انکار کیا ہے۔ اس فلسفی کا آغاز تو متبع دیکارت ہی کی حیثیت سے ہوتا ہے لیکن خود اس کی ہستی اس قدر جلیل القدر ہے کہ اس کو کسی کا متبع نہیں کہہ سکتے۔ یہ شخص یہودی بروچ یا بینڈکٹ اسپی نوزا(۲۷) [۱۶۳۲ — ۱۶۷۷ ع] کے نام سے مشہور ہے۔ اس کے نزدیک جوہر صرف ایک ہے اور وہ خدا یا فطرت ہے اور امتداد و فکر کو اس کے اوصاف(۲۸) کہہ سکتے ہیں۔ اس کے نزدیک اس جوہر کے صرف یہی اوصاف نہیں۔ ممکن ہے کہ اور ہوں۔ مگر ہم کو صرف انہیں دو کا علم ہے۔ موقعتیوں(۲۹) کی طرح اسپی نوزا کے نزدیک بھی ان اوصاف میں باہم تعامل یا تجاوز نہیں ہوتا۔ خدا یا کائنات کی ماہیت کو ان میں سے کسی ایک کے ذریعے سے بیان کرسکتے ہیں۔ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ان کے مابین ایک مکمل قسم کی متوازیت(۳۰) پائی جاتی ہے۔ اسی وجہ سے ذہن میں کوئی ایسی شے نہیں ہوتی جو کسی جسمانی یا مادی شئے کا تصور یا ذہنی رخ نہ ہو۔ نہ ہی مادی عالم میں کوئی ایسی شئے ہے جس کے مطابق ذہن میں کوئی تصور نہ ہو۔

کل مادی عالم کے مطابق اس کا فہم (۳۱) ہوتا ہے اور یہی فہم متعلم طبیعیات کی غایت و منتہیٰ ہوتا ہے۔ اس میں مقاصد یا علل آخری کا کوئی خیال نہیں ہوتا بلکہ صرف ریاضیاتی یا میکانیکی ضرورت مدنظر ہوتی ہے۔ اس کا وہ ناقص فہم جو بالعموم انسان کو ہوتا ہے اور جس کے مترادف اس کی اپنی ''روح'' ہے وہ دراصل اس عالم کے اس جزو کا شعور ہوتا ہے جس کو خود اس کا جسم کہتے ہیں۔ اس کے علاوہ اگر اور کسی شئے کا علم ہوتا ہے وہ صرف اسی نسبت سے جس نسبت سے یہ اس کے ساتھ بالواسطہ یا بلاواسطہ تعلق رکھتی ہے۔

---

(۲۵) Occasionalists (۲۷) Baruch or Benedict Spinoza (۲۸) Attributes (۳۰) Parollelism (۳۱) Understanding

ہماری 'ارواح' میں جو شئے بھی ہمارے اجسام سے احالت (۳۲) رکھتی ہے وہ ان اشیا کی مانند جو اپنی فطرت مادی سے جدا کر لی گئی ہوں (یا جیسا کہ اسپی نوزا کہتا ہے کہ ان کو خدا سے وصف امتداد کے ماتحت جدا کر لیا ہے) صرف اس حد تک ان اشیا سے تعلق رکھتی ہے کہ جس حد تک خود وہ اشیا بھی ایک کامل نظام فکر سے علیحدہ کر لی جاتی ہیں - اس نظام فکر کو اسپی نوزا خدائے تعالی کا ''نا متناہی فہم'' (۳۳) کہتا ہے- یہ ہیں وہ جذبات جو اس کوشش کے مطابق ہیں جس سے ایک خاص جسم ایک عرصہ کے لئے اپنا علیحدہ وجود قائم رکھتا ہے- نیز یہی وہ معنی ہیں اس بات کے کہ انسان اپنی خاص اغراض کے ماتحت خود بخود عمل کرنے لگتا ہے - اس کا تجربہ ہم کو اس وقت ہوتا ہے جب کہ ہماری حرکات کی علت قریب ایسے اعمال ہوتے ہیں جو ہمارے جسم کے اندر ہوتے ہیں اور ان کے بعیدی اسباب مادی عالم میں ہوتے ہیں جو ہمارے احاطہ فہم سے باہر ہوتے ہیں - چناں چہ اسپی نوزا کی رائے میں 'قدرت' یعنی آزادی ارادہ کا شعور محض اس امر کا نتیجہ ہے کہ ہم کو معلول کا تو براہ راست ادراک ہوتا ہے اور علت سے ہم بے خبر ہوتے ہیں - اگر پتھر کو پھینکا جائے اور اس عالم میں کہ یہ اوپر کو جارہا ہو، اس کو کسی نہ کسی طرح سے خدائے تعالی شعور عطا فرمادے ، تو یہ اپنے آپ کو متحرک تو پائے گا لیکن اس کو اس امر کا علم نہ ہوگا کہ کس شئے نے اس کو حرکت دی تھی - اور اسی حالت میں ممکن ہے یہ حرکت کو اپنی ہی پیدا کردہ حرکت خیال کرنے لگے - اپنے جن افعال کو ہم از خود وقوع میں آجانے والے کہتے ہیں ان کے باب میں ہماری حالت اس پتھر کی سی ہوتی ہے -

بلا شبہ بعض حالتوں میں جو ہم کو شعور قدرت ہوتا ہے اس کی اس طرح سے توجیہ ہوتی نہیں معلوم ہوتی اور یہ بات کہ اگر ہماری حالت اسپی نوازا کے پتھر کی سی ہوتی تو کیا ہم اپنے آپ کو ازخود متحرک خیال کرتے، بہت کچھ مشکوک ہے- بہر حال جو کچھ

Infinite understanding of God. (۳۳) Reference (۳۲)

بھی ہو یہ ہم کو کہنا پڑے گا کہ اسپی نوزا کے نزدیک اس امر کی تحقیق سے کہ ہمارا فرضی شعور قدرت ہمارے علم کی کمی کی بنا پر پیدا ہوتا ہے ہماری کوئی بیش قیمت شے نہیں کھو جاتی - اس کے نزدیک ایک اور زیادہ بیش قیمت شئے وہ شعور قدرت بھی ہے جو اس کے نزدیک جہل یا علم کی کمی سے پیدا نہیں ہوتا بلکہ علم سے پیدا ہو تا ہے- جس حد تک کہ انسان اپنے وجود، اپنے عمل و افعال کو کائنات یا جیسا کہ اسپی نوزا کہتا ہے خدا کی ابدی اور غیر متغیر ماہیت کا ایک نتیجہ خیال کرتا ہے اس حد تک وہ اس قید سے آزاد ہو جاتا ہے جس میں کہ وہ بے مصرف امید و بیم کے رحم و کرم پر ہوتا ہے- اور جب تک وہ یہ خیال کرتا رہتا ہے کہ اس کے لئے اس (کل) سے علیحدہ بھی، جس کا وہ جزو ہے،اغراض وامکانات ہیں اس وقت تک وہ اسی امید و بیم کی حالت میں مبتلا رہتا ہے - اسپی نوزا اس نظریہ کو اختیار کرسکتا ہے کیوں کہ اس کو یقین ہے کہ کوئی آرام اور آسائش اس سے زیادہ نہیں ہو سکتی جو علم سے نصیب ہوتی ہے اور جس کا اختتام، بقول اس کے، باری تعالیٰ کی عقلی محبت،(۳۴) پر ہوتا ہے - اس سے اس کی مراد وہ جذبہ نہیں ہے جو ہم کو کسی دوسرے ایسے شخص سے ہو سکتا جو ہم سے محبت رکھتا ہو یا جس کے متعلق ہم کو یہ یقین ہو کہ وہ ہماری محبت کے عوض ہم محبت کرے گا - خدا کے ساتھ جو انسان کو محبت ہوتی ہے اس میں اس طرح سے عوض و معاوضہ کا سوال نہیں ہوتا جس طرح کہ اس محبت میں نہیں ہوتا جس کا ارسطو ذکر کرتا ہے- ارسطو اور اسپی نوزا دونوں کے نزدیک خود خدا کو جو علم و سرور ہو سکتا ہے وہ اپنی ہی نوعیت و ماہیت کے متعلق ہو سکتا ہے لیکن یہاں آکر ان دونوں فلسفیوں کے مابین مشابہت ختم ہو جاتی ہے - کیوں کہ ارسطو کہیں یہ نہیں کہتا کہ ہمارا وجود خدائے تعالیٰ کے وجود میں شامل ہے - یا یہ کہ خدا کا جو ہم کو علم ہے اور خدا سے جو ہم کو محبت ہے وہ خود خدا کے اس علم و محبت میں شامل ہے جو اس

(۳۴) Intellectual love of God

کو اپنی ذات کا ہے - لیکن اسپی نوزا کی تعلیم یہ ہے کہ خدا کے متعلق جو ہم کو علم ہے یا ہوتا ہے وہ جزو ہے خدا کے اس غیر محدود علم یا فہم کا جو اس کو اپنی ذات کے متعلق ہوتا ہے اور اسی طرح ہم کو جو اس سے ، عقلی محبت ، ہے وہ جزو ہے اس غیر محدود محبت کا جو خدا کو خود اپنی ذات سے ہے - ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ خدا کو بھی ہم سے محبت ہے لیکن یہ اس محبت سے کچھ مختلف نہیں جو ہم کو خدا سے ہے - ہم کو جو خدا سے محبت ہے وہ جزو ہے اس محبت کا جو خدا کو اپنی ذات سے ہے اور ہماری یہ محبت خود اپنے نفوس سے ہوتی ہے کیوں کہ ہمارے اذہان و افکار جن پر ہمارے نفوس مشتمل ہوتے ہیں جس حد تک کہ عمل و فکر کو واضح اور کامل طور پر انجام دیتے ہیں اس ابدی نظام فکر کا جزو ہیں جو 'وصف فکر' (۳۵) کے نقطہ نظر سے خدا ہے - اسی طرح ہمارے اجسام اس متحرک اور ابدی مادی نظام کے اجزا ہیں جو خدا ہے جس کو ہم 'وصف استداد' (۳۶) کے نقطہ نظر سے دیکھتے ہیں - اگرچہ اسپی نوزا لفظ خدا کا بہت ذکر کرتا ہے مگر اس لفظ کے معنی مختلف لیتا ہے - اس کے معنی اہل مذہب کے معنی سے اس قدر مختلف ہیں کہ ایک عرصہ تک وہ عام طور پر ملحد اور بہت بڑا ملحد خیال کیا جاتا تھا - لیکن اگر ملحد کے معنی لامذہب کے لئے جائیں تو اس لفظ کا اطلاق کسی طرح سے اسپی نوزا پر ہو ہی نہیں سکتا کیوں کہ وہ اس اثر کے بیان کرنے کے لئے جو اس پر اس فطرت یا قدرت پر غور کرنے سے مرتب ہورہا تھا ، جس کا قوانین حرکت اور مادہ اور قوانین فکر میں یکساں جلوہ نظر آتا ہے ، مذہب کی نہایت ہی بلند پایہ زبان کو بھی کافی سے زیادہ خیال نہ کرتا تھا -

لیکن یہ معلوم کرنا آسان نہیں ہے کہ اس غورو فکر میں جزئی و انفرادی اذہان انسانی کے لیے کون سی شخصیت باقی رہ جاتی ہے - جس طرح سے کہ میرا یا تمہارا جسم طبیعیات داں کے نقطہ نظر سے عالم

---

(۳۵) Attribute of thought (۳۶) Attribute of extension

مادہ و حرکت کا جزو ہے اور اس عالم کے باقی اجزا سے اس سے زیادہ ممتاز نہیں جتنے کہ اس کے وہ چھوٹے یا بڑے حصے ہوتے ہیں جن کو ہم اپنی مصلحت کی بنا پر غورو فکر کے لیے چن لیا کرتے ہیں ، اسی طرح میری یا تمھاری فکر میں ، جس حد تک کہ یہ اس عالم مادہ و حرکت کے قوانین کے سائنسی فہم کو حاصل کرلیتی ہے اور متفکر کے جسم کا علم اس نسبت سے جو کہ اس کو کل کے ساتھ ہے اس کو ہو جاتا ہے ، مجھ میں یا تم میں اس کے سوا کوئی خاص وجہ امتیاز نہیں ہوتی کہ ہم میں سے ہر ایک کے لیے اس عالم کا ایک مختلف حصہ یعنی خود انسان کا جسم بطور پیش گاہ کے ہوتا ہے ۔ اس موقع پر ہم کو اس امر کا ضرور ذکر کرنا چاہیے کہ اسپی نوزا کے زمانے میں ، جو کہ گلیلیو اور نیوٹن کا زمانہ تھا ، شائقین سائنس کی توجہ میکانیات و طبعیات کے مسائل پر مبذول تھی ۔ ان مسائل کے اعتبار سے اگر دیکھا جائے تو جسم یا نفس دونوں کی انفرادیت کی کوئی اہمیت معلوم نہیں ہوتی ۔ متعلم حیاتیات ایک خاص عضویہ (درخت یا حیوان) کو اپنی نوع کا ایک فرد قرار دیتا ہے اور اس کو عضویوں اور دیگر اجسام میں امتیاز کرنے سے دلچسپی نہیں ہوتی ۔ اس کو صرف حرکت اور کشش ثقل دریافت کرنے سے دلچسپی ہوتی ہے جو عضوی اور غیر عضوی ہر قسم کے اجسام پر یکساں عمل کرتی ہیں ۔ اسی طرح سے اگرچہ اس میں شک نہیں کہ مختلف اذہان میں ریاضیات و میکانیات کے حقائق کے دریافت کرنے اور سمجھنے کی قوت مختلف ہوتی ہے ، مگر خود یہ حقائق اس قدر مجرد ہوتے ہیں کہ یہ جب ایک بار دریافت ہوچکتے اور سمجھ میں آجاتے ہیں تو انفرادی طور پر محققین کا کام ختم ہو جاتا ہے ۔ اب یہ نتائج عام ملکیت ہو جاتے ہیں اور ان کے معمولی طالب علم کو اب اس طرح سے کام کرنے کی ضروت نہیں ہوتی جس طرح سے پہلے محققین نے کیا تھا ۔ یہ امر کہ ان لوگوں نے ان کو کس طرح دریافت کیا تھا محض تاریخی واقعہ رہ جاتا ہے ۔ لیکن شعرا ، مصورین ، اخلاق و مذہبی معلمین یا فلاسفہ کا یہ خیال نہیں ۔ ان کی تعلیم کو ان کی شخصیت سے جدا نہیں کرسکتے ، کیوں کہ ان کے اقوال ان کی شخصیت کا مظہر ہوتے ہیں ۔ ان کو ازسر نو اس طرح سے

بیان نہیں کیا جاسکتا کہ اب ان لوگوں کی تصانیف میں تلاش کرنے کی ضرورت نہ رہے جنھوں نے ان کو پہلے بیان کیا تھا ۔

یہ بات کچھ دوسرے لوگوں کی طرح اسپی نوزا کے متعلق بھی صحیح ہے ۔ لیکن اس کا معیار ریاضیات و طبیعیات کے اس قدر قریب ہے کہ اس امر کو دیکھ کر ذرا حیرت نہیں ہوتی کہ اس کا ایسا معاصر جو اس کے فلسفے کے سمجھنے کی سب سے زیادہ قابلیت رکھتا تھا اس کے ایک سب سے بڑے نقص کو دور کرنا چاہتا ہے تاکہ ان مظاہر کثرت کے ساتھ انصاف ہو سکے جن کی اسپی نوزا کے فلسفہ میں اپنی ممیز، متباین انفرادیتیں ہیں، جوہر واحد کی وحدت میں گم ہوجاتی ہیں۔ جرمنی کا فلسفی گاٹفرائڈ ولہیلم لائبنز (۳۷) [۱۶۴۶—۱۷۱۶ ع] جو اصول انفرادیت کے سوال کو جس پر قرون وسطی کے ارباب فکر بہت کچھ توجہ صرف کرچکے تھے پھر اٹھاتا ہے ۔ اگرچہ دیکارت کے نزدیک یقین کی اصل اساس متفکر کے لیے اپنے وجود کا ایقان تھا لیکن اسپی نوزا کی طرح اس کی توجہ بھی ریاضیاتی و میکانی مسائل پر اس قدر مائل تھی کہ اس نے 'فکر' و 'امتداد' اور ذہن و مادہ کے فرق کے متعلق اتنا زور دیا کہ ایک فرد متفکر اور دوسرے فرد متفکر میں فرق کرنے کی پروا نہ کی ۔ وہ جو کچھ اپنے وجود کے متعلق کہتا ہے وہی ہر متفکر فرد کے متعلق کہا جاسکتا ہے ۔

ذاتی طور پر اسپی نوزا اور لائبنز کی سیرت وحالات میں جس قدر عظیم تفاوت تھا اس کا تصور بھی مشکل سے ہوسکتا ہے ۔ اسپی نوزا کو چوبیس سال کی عمر میں اس کے ہم مذہب اسٹرڈیم کے یہودیوں نے بے دین قرار دے کر اپنے مذہب سے خارج کردیا تھا ۔ اس کے بعد بھی وہ ہالینڈ ہی میں رہا اور نہایت ہی سادگی کے ساتھ زندگی بسر کی جو خانگی علائق اور سرکاری فرائض دونوں سے مبرا تھی ۔ وہ اپنی گزراوقات عینک کے شیشے تیار کر کے کرتا تھا اور ہرگز کوئی ایسا ہدیہ یا تحفہ قبول نہ کرتا تھا جس سے اس کو اپنی آزادی میں خلل پڑتا ہوا معلوم

Gottfried Wilhelm Heibniz (۳۷)

ہوتا تھا ۔ اس طرح سے وہ ہمہ تن علمی و فلسفیانہ مطالعوں میں اپنا وقت صرف کرتا تھا اور اس کو اپنے خیالات کے چھپانے یا کسی سے بحث ومباحثہ کرنے کی مطلق حاجت نہ تھی ۔ اس کے برعکس لائبنز ایک درباری اور دنیا دار آدمی تھا ۔ سائنس اور فلسفہ کا مطالعہ اس کے مشاغل کا ایک جزو تھا، گو اس میں شک نہیں کہ بڑا جزو تھا۔ علاوہ ازیں وہ علمی سوسائٹیاں بھی قائم کرنے میں مشغول رہتا تھا جن کے ذریعہ سے وہ کیتھولک اور پروٹسٹنٹ کلیساوں کو متحد کرنا چاہتا تھا ۔ نیز وہ شاہان ہینور (۳۸) کے ہاں ملازم تھا اور ان کی تاریخ لکھنے اور عہد نامے اور بین الاقوامی اہمیت کے دیگر کاغذات کے جمع کرنے میں مصروف رہتا تھا ۔ خیالات و آرا کی تاریخ کے بارے میں اس کا علم بہت وسیع تھا ۔ اسی لئے اس کی رائے تھی کہ مختلف مذہب اور فرقوں کے اثباتی دعوے تو بسا اوقات صحیح ہوتے ہیں لیکن انکاروں میں ان سے اکثر لغزش ہوتی ہے ۔ اس لیے جہاں تک ممکن ہوتا وہ اپنے اور دیگر ارباب فکر کے نظریات کے متفق علیہ امور پر زیادہ زور دیتا ہے ۔ یہاں تک تو کچھ حرج نہیں ۔ لیکن اس کی بنا پر وہ امور اختلافیہ کے گول مول کرنے اور چھپانے پر مائل ہو جاتا ہے ۔ اسی وجہ سے بہ حیثیت فلسفی کے جس قدر وہ اسپی نوزا کا مرہون منت ہے اس کا قرار واقعی حد تک اقرار نہ کرنے کے بارے میں بزدلانہ سکوت سے مطعون کیا جاتا ہے کیونکہ اسپی نوزا کو اسکے زمانے کے اکثر لوگ لامذہب خیال کرتے تھے اور لائبنز اسکی تردید کرتا تو یہ بدگمانی بہت کچھ دفع ہوسکتی تھی ۔

لائبنز نے انفرادیت کی طرف اپنی توجہ مبذول کی ۔ صحیح انفرادیت کہاں مل سکتی ہے ۔ طبیعی سالمات یا ''ایٹموں'' میں نہیں اگرچہ 'ایٹم' کے معنی یونانی میں بالکل وہی ہیں جو 'انڈیویجول'(۳۹) کے لاطینی میں ہیں ۔ کیونکہ ایسے سالمات کا وجود مان بھی لیاجائے جو واقعی طور پر نا قابل تقسیم ہوں تو بھی ان کا ممتد فی المکان ہونا لازمی ہے ۔ لہذا ان کے اجزا ہونے بھی لازمی ہیں ۔ گو ایسی

(۳۸) Honover

(۳۹) Individual

قوت کا وجود نہ ہو جو ان اجزا کو ایک دوسرے سے علیحدہ کرے۔ یہی نہیں بلکہ ان کے اجزا کا بھی قابل تسلیم ہونا لازمی ہے اور اس طرح ان کے اجزا کا بھی ، و علی ھذا ۔ اس طرح سے جہاں تک بھی انسان جستجو کرے صحیح انفرادیت ، حقیقی و نا قابل تقسیم وحدت تک نہیں پہنچ سکتا ۔ لہذا کائنات کی مادی و ممتد اشیا سے ہم جس قسم کی وحدت منسوب کرتے ہیں جس کو اسپی نوزا وصف امتداد کے ماتحت خدا کہتا ہے وہ چھوٹے سے چھوٹے ذرہ تک در حقیقت خود اس شئے کے اندر نہیں ہوتی ، مشاہدہ کرنے والے کے ذہن کے اندر ہوتی ہے ۔ اور اسکو ایسی شئے جو لامتناھی طور پر کثیر ہے ایک معلوم ہونے لگتی ہے۔ لیکن اذہان جو کہ ممتد فی المکان نہیں ہوتے اور جن کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ان کے حصے ہوتے ہیں ان کے اندر ایک حقیقی قسم کی وحدت و فردیت پائی جاتی ہے ۔ اس لیے لائبنز کا خیال یہ ہے کہ تمام حقیقی فردیتیں اسی قسم کی ہوتی ہیں! گرچہ ہم ان میں کچھ ھی کو 'فرد' کہہ کر پکارتے ہیں ۔ اس قسم کے افراد جن کو وہ بہ حیثیت مجموعی ' روحیہ ' (۴۰) کہتا تھا اور اس کا خیال تھا کہ یہی حقیقی وجود رکھتے ہیں ۔ جن اشیاؑ کو ہم اجسام یعنی مادی و ممتد چیزیں کہتے ہیں ان کا لا متناھی طور پر قابل تقسیم ہونا یہ ظاہر کرتا ہے کہ وہ درحقیقت واقعی نہیں ہیں ۔ کیونکہ تم کبھی ان کے حقیقی عناصر تک نہیں پہنچ سکتے ۔ طبیعی سالمات یا ناقابل تقسیم ذرات کا دراصل وجود نہیں۔ قدما میں دیماقریطوس کی یہی رائے تھی ۔ زمانہ حال کے بعض فلاسفہ بھی کہتے ہیں ۔ دراصل جو شئے مادی و ممتد ہوتی ہے وہ محض مظہر یا ایک ظاہر واقعہ ہوتا ہے ۔ بعض چیزیں مادی اور ممتد معلوم ہوتی ہیں ، مگر درحقیقت بطور خود مادی و ممتد نہیں ہوتیں ۔ خود ان میں اسی قسم کی وحدت ہوتی ہے جو ذہن کے اندر ہوتی ہے ۔ اس میں شک نہیں کہ ان کو خود اپنا شعور نہیں ہوتا مگر اس سے یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ وہ ذہن نہیں ہیں ۔ بقول دیکارٹ میرا سوچنا میرے موجود ہونے کا ثبوت ہے ۔ لیکن جب

Monad (۴۰)

میں سوچتا نہ ہوں یا سوتا اور خواب دیکھتا ہوں یا یہ کہ خواب بھی نہ دیکھتا ہوں بلکہ محض سوتا ہوں تو کیا میرے نفس کا وجود جو مجھ میں سوچتا ہے باطل نہیں ہوجاتا ؟ اگر یہ باطل ہوجاتا ہے تو وہ تسلسل باقی نہ رہے گا جو میرے سونے اور جاگنے کی حالتوں میں ہوتا ہے ۔ میں گھنٹہ کی چھٹی آواز پر نہ اٹھ سکوں گا جب کہ پانچ آوازیں مجھ کو جگانے میں ناکام رہ چکی ہوں گی ۔ اطمینان اور چین کی نیند لینے کے بعد میں سوچنے کے لیے تازہ دم نہ ہوجاوں گا ۔ لائبنز کے نزدیک ہمارے نفوس کو 'ذرا ذرا سے ادراکات' (۱م) اس وقت بھی ہوتے رہتے ہیں جب کہ ہم ایسی حالت میں ہوتے ہیں جس میں کسی طرح سے بھی ہم کو باشعور نہیں کہا جا سکتا ۔ یہاں ' شعوری دھلیز کے نیچے ' ذہنی زندگی کے موجود ہونے کی طرف توجہ دلاتا ہے اور تحت الشعوری نظریہ کا پیشرو نظر آتا ہے جو نفسیات جدید میں بہت اہم مرتبہ رکھتا ہے ۔

بعض 'روحیئے' ایسے ہوتے ہیں جیسے کہ ہمارے نفس کی اس وقت حالت ہوتی ہے جب ہم محسوس توکرسکتے ہوں مگر استدلال نہ کرسکتے ہوں اور بعض ایسے ہوتے ہیں جیسے کہ ہمارے ذہن اس وقت ہوتے ہیں جب کہ یہ ہمیشہ گہری اور بے خواب نیند سویا کرتے ہیں ۔ اور اس طرح سے ہم اس امر کو سمجھ سکتے ہیں کہ حیوانات و نباتات حتی کہ ایسے اجسام تک بھی جن کو ہم ذی روح نہیں کہہ سکتے حقیقی انفرادی وجود کے مطابق ہوتے ہیں جو باعتبار نوعیت کے تو ایسے ہی ہوتے ہیں جیسے کہ خود ہمارا لفس لیکن جن کی قابلیت اور استعداد ہمارے نفس سے مختلف ہوتی ہے ۔ ان روحیوں کو جن سے کائنات بنی ہے لائبنز اس طرح سے نہیں مانتا کہ یہ باہم عمل وتعامل کرتی ہوں ۔ کیونکہ اس طرح ان میں سے ہر ایک کی کامل آزادی میں فرق واقع ہوجائے گا اور ہم اسپی نوزا کے ایک آزاد و مستقل وجود یا جوہر کی طرف مائل ہوجائیں گے ۔ لائبنز کے نزدیک ہر ایک 'روحیہ' کو جو کچھ پیش آتا ہے وہ خود اس کی اپنی نوعیت کا لازمی

Little perceptions (۴۱)

نتیجہ ہوتا ہے۔ یہ ہر لمحہ اپنے کل مستقبل کو اپنے ساتھ لیے رہتے ہیں۔ روحیوں کی ایک دوسرے سے یہ باہم آزادی اس مقولہ سے ظاہر ہوتی ہے کہ ان میں ایسے دریچے نہیں ہوتے جن سے کوئی شئے اندر یا باہر جاسکے لیکن ان ایک دوسرے سے علیحدہ آزاد روحیوں میں ایک مقررہ ہم نوائی یا 'پیش ثابت ہم آہنگی' (۴۲) بھی موجود ہوتی ہے۔ ہر ایک کی ترقی دوسروں کی ترقی کے اس طرح سے مطابق ہوتی ہے جس سے بظاہر ان کا آپس میں تعلق معلوم ہوتا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہوتا۔ انسان کے نفس کو جو اپنے جسم سے تعلق ہے جو چند ایسے روحیوں کا مظہر ہے جنہوں نے اس کے نفس کے مقابلے میں کم ترقی پائی ہے وہ اس پیش ثابت ہم آہنگی کی ایک ممتاز مثال ہے۔ ان کو ہم بھی موقعتیوں کی طرح سے دو ایسے گھنٹوں سے تشبیہ دے سکتے ہیں جن کو ایک ساتھ کوک دی گئی ہے تاکہ دونوں کا وقت ایک ہی رہے۔ پیش ثابت ہم آہنگی کی بنا پر ہر روحیہ کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس سے بہت سے نقاط نظر میں سے ایک نقطہ نظر سے کل کائنات آتی ہے اور ہر روحیہ ان نقاط نظر میں سے ایک نقطہ سے کل عالم کا جلوہ دکھاتا ہے۔ یہ ہے اس نظریہ کا خلاصہ جس سے لائبنز نہ صرف اس انسان کی حقیقی فردیت کو ایک منفرد نظام کے مطابق کرتا ہے بلکہ اس نظام کے ہر نقطہ پر ایک ایسی فردیت پاتا ہے جو کسی طرح سے ہماری فردیت سے کم حقیقی نہیں ہوتی، گو بعض اوقات کم ترقی یافتہ ضرور ہوتی ہے۔

نظام عالم کے متعلق لائبنز کا یہ خیال ہے کہ اس کو خدا نے (جس کو وہ بعض اوقات 'روحیہ اعلی' کہتا ہے اور جس سے اور باقی اشیاعالم وجود میں آتی ہیں)امکانات کی ایک غیر محدود تعداد سے بہترین سمجھ کے انتخاب کیا ہے۔ کیوں کہ لائبنز کو اسپی نوزا سے اس بارے میں اتفاق نہ تھا کہ فلسفہ 'علل غائی' (۴۳) کو مطلقاً چھوڑ سکتا ہے۔ بعض چیزیں اس طرح سے بداہتہً صحیح ہوتی ہیں کہ ان کو ازروئے ریاضیات و منطق ناگزیر ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن اس بنا پر یہ کہنا کہ جس حالت میں یہ چیزیں اب موجود ہیں اس کی کوئی وجہ

---

(۴۲) Pre-established harmony   (۴۳) Final causes

نہیں، فلسفہ کے اولین مسلمہ کو خیر باد کہہ دینا ہوگا - اسی وجہ سے لائبنز کہتا ہے کہ منطق اور ریاضیات کے اصولوں کے علاوہ ایک، اصول سبب مکتفی، (۴۴) بھی ہے جس کی رو سے اگر ہمارا علم کامل ہو (جو بسا اوقات نہیں ہوتا) تو جس طرح سے کہ ہم کہتے ہیں کہ فلاں شئے اس طرح سے ہے اس کے متعلق یہ بھی ثابت کرسکتے ہیں کہ یہ اسی طرح مناسب اور بہتر ہے اور یہ اس سے بہتر نہیں ہوسکتی - عالم حقیقی کا نظام ایک بدیہی واقعہ ہے جس کو از روئے منطق ناگزیر اور اٹل ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ اس لیے اس کی صرف یہ توجیہ ہوسکتی ہے کہ یہ خداوند عالم کی پسند پر مبنی ہے - لائبنز جب اس دنیا کو تمام ممکنہ دنیاؤں سے بہتر کہتا ہے تو اس سے اس کی یہ مراد نہیں ہوتی کہ اس عالم میں جو شئے بھی موجود ہے وہ بجائے خود اتنی اچھی ہے جتنا کہ ہم اس کے اچھا ہونے کا تصور کر سکتے ہیں بلکہ اس سے وہ صرف اس قدر مراد لیتا ہے کہ اس عالم میں جو شئے بجائے خود بری ہے وہ اپنی موجودہ حالت سے بہتر نہ ہوسکتی تھی مگر اس دنیا میں جو بہ حیثیت مجموعی اس دنیا سے بدتر ہوتی - اسی وجہ سے شر کو ایسی دنیا سے جس کے رہنے والے فاعل مختار ہوں قطعی طور پر خارج نہیں کیا جاسکتا تھا - لیکن ایسے مختار فاعلوں کا ہونا جن سے کبھی غلطی ہوتی ہو اس سے بہتر ہے کہ مختار فاعل ہوں ہی نہیں جس کی وجہ سے بدی تو نہ ہو مگر نیکی اور فضیلت بھی نہ ہو -

لیکن اس جملہ کا کہ یہ ''عالم کل ممکنہ عالموں سے بہتر ہے'' نہایت آسانی کے ساتھ مذاق اڑایا جاسکتا تھا - چنانچہ فرانس کے نامور مصنف والٹیر (۴۵) نے اپنے ایک افسانہ 'کینڈیڈ' (۴۶) [سنہ ۱۷۵۷ع] میں اس نظریہ کا بہت پر لطف انداز سے مذاق اڑایا ہے - فرانسیسی اٹھارھویں صدی میں یورپ میں سب سے زیادہ مہذب و علم دوست مانے جاتے تھے - اس کے بہترین روشن خیال لوگوں کے ساتھ والٹیر نے بھی ان فلسفوں سے منہ موڑا جو ان فلسفوں کی طرح جن کا کہ ہم اس

(۴۴) Principle of sufficient reason (۴۵) Voltaire (۴۶) *Candide*

باب میں ذکر کرتے رہے ہیں عقل انسانی کی قوت پر اعتماد رکھتے تھے اور اس امر کے مدعی تھے کہ یہ اپنے ذاتی وسائل سے حقیقت کی اصل نوعیت کو دریافت کر سکتی ہے اور ایک انگریز فلسفی کی طرف متوجہ ہوا جو انسانی فہم کی قابلیت کو اس قدر زیادہ نہ سمجھتا تھا اور نہ اسے اس قدر علمی و ذہنی دولت کے مالک ہونے کا ادعا تھا جتنے کہ اس کے فرانسیسی اور اطالوی معاصر مدعی تھے۔ لیکن وہ جس قدر علمی دولت رکھتا تھا گو وہ کتنی ہی تھوڑی اور جزئی کیوں نہ ہو (کیوں کہ اس نے زیادہ کا دعوی ہی نہ کیا تھا) اس سے ایسی مسرت حاصل تھی جس کا فہم ان کے محدود ہونے کے باوجود، حصول یقینی ہو۔ اور یہ فلسفی جان لاک تھا۔

8

لاک اور اُس کے متاخرین

جان لاک (۱) [سنہ ۱۶۳۲ع - سنہ ۱۷۰۴ع] نے اپنے رسالہ ”فہم السانی“ (۲) میں دیکارت کی تقلید کی۔ لاک کی سمجھ میں یہ بات دیکارت ھی کی تصانیف سے آئی کہ مادہ اور ذہن دو علیحدہ علیحدہ جوھر ھیں جو ایک ایسی ذات سے مستعار ھیں جس کا وجود عقلاً ثابت کیا جاسکتا ھے۔ لاک ذات باری تعالے کے اثبات میں دیکارت کے وجودیاتی استدلال (۳) سے چنداں کام نہیں لیتا بلکہ زیادہ تر اس امر پر زور دیتا ھے کہ چوں کہ کوئی شئے لاشئے سے پیدا نہیں ھو سکتی، اس لیے ابدالاباد سے کسی ایسی شئے کا وجود ھونا لازمی ھے جو اس قدر علیم و قدیر ھو کہ اس تمام قوت اور اس تمام علم کا مبداء ھو سکتی ھو جو اس وقت ھم کو عالم میں نظر آتا ھے۔

لیکن لاک ان مشکلات کی پروا نہیں کرتا جو دیکارت کو مادی اور ذہنی جوھروں کے اس بظاھر عمیق و دقیق تعامل کے بارے میں

---

(۱) John Locke (۲) *Essay Concerning Human Understanding*

(۳) Ontological arguement

پریشان کرتی ہیں جو وجود انسانی میں نظر آتا ہے اور جس کی بنا پر متبعین دیکارت نظریہ موقعتیت کے اختراع کرنے پر مجبور ہوئے ہیں۔ اول تو اس کو اس امر کا پوری طرح سے یقین نہیں کہ یہ باہم ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ وہ یہ سمجھنے سے بھی قاصر ہے کہ اگر خدا چاہے تو وہ سادہ کو قوت فکر کیوں عطا نہیں کرسکتا، درآنحالیکہ وہ ذہن انسانی کے مادی ہونے کے امکان کا ہرگز قائل نہیں ہے۔ اس کو اس بارے میں کوئی شبہ نہیں کہ ادراک کی حالت میں ہمارا ذہن کسی نہ کسی طرح سے ان حرکات کے دماغ تک پہنچنے سے متاثر ہوتا ہے جو ہمارے اجسام سے خارجی اجسام کے مس ہونے سے پیدا ہوتی ہیں۔ اس کو اس امر سے بھی انکار نہیں کہ ارادی حرکت (۴) کے برانگیختہ کرنے کی قوت فکر میں ہوتی ہے مگر ساتھ ہی اس بات کو وہ بہت ہی بعید از فہم قرار دیتا ہے۔ لیکن اس میں اور ڈیکارٹ میں سب سے بڑا اختلاف یہ ہے کہ اس کے نزدیک کوئی تصور خلقی (۵) نہیں ہے بلکہ ہم کو جو کچھ علم حاصل ہوتا ہے وہ محض تجربہ سے ہوتا ہے۔

وہ کہتا ہے کہ تجربہ کی دو قسمیں ہوتی ہیں۔ اول حس اور دوسرے تامل (۶)۔ تامل ذہن اپنے ان اعمال پر کرتا ہے جو خود اس کے اندر وقوع پذیر ہوتے ہیں اور جن کو حاسہ داخلی (۷) کہہ سکتے ہیں۔ جب تک ان دونوں اعمال میں سے کوئی نہیں ہولیتا صفحہ ذہن بالکل سادہ رہتا ہے۔ لاک کے لئے اس امر کا ثبوت دینا چنداں دشوار نہ تھا کہ بچے اور وحشی اوائل زندگی میں استدلال کے عمومی قوانین کے فہم سے بے بہرہ ہوتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ ایک شئے کے لئے ایک ہی وقت میں ایک طرح کا ہونا اور اس کے مخالف طرح کا ہونا ناممکن ہے۔ لیکن جو لوگ خلقی تصورات و کلیات کے قائل ہیں ان میں سے کسی نے بھی ان سے یہ مراد نہیں لی ہے، بلکہ ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ اس قسم کے قوانین کو انسان اس وقت سے استعمال کرتا ہے جب سے استدلال شروع کرتا ہے۔ مثلاً اصول اجتماع نقیضین (۸) ہے (اگرچہ

Reflection (۶) Innate ideas (۵) Voluntary actions (۴)
Principle of contradiction (۸) Internal sense (۷)

اس کا اظہار اپنی اصولی شکل میں تو نہیں ہوتا مگر) اس کا استعمال شروع ہی سے ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ایک عمومی قاعدہ کی حیثیت سے یہ خود اعمال ذہن پر تامل کرنے سے حاصل ہوتا ہے۔ اعمال ذہن کا یہ تجربہ ان دو تجربوں میں سے ایک ہے جن کو لاک تسلیم کرتا ہے۔ لیکن اس کا تجربہ ہونے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ یہ عمل ذہن میں واقع ہو چکا ہو۔ چناں چہ لائبنز کہتا ہے کہ ایک قدیم مقولہ ہے کہ فہم میں کوئی ایسی شئے نہیں ہوتی جو پہلے حواس میں نہ آچکی ہو۔ لاک اسی سے متفق معلوم ہوتا ہے۔ مگر لائبنز اس سے ایک شئے کو یقیناً مستثنے قرار دیتا ہے اور وہ خود فہم انسانی ہے۔ لائبنز نے لاک کی کتاب ''فہم انسانی،، کی تنقید میں ایک کتاب تصنیف کی تھی جس کا نام ''نواکس ایسس،، (۹) ہے (یہ کتاب خود مصنف کے انتقال کے بہت عرصہ کے بعد شائع ہوئی ہے)۔ اس میں وہ فہم انسانی پر باب وار تنقید کرتے وقت کہتا ہے کہ لاک اس قدیم مقولہ سے متفق معلوم ہوتا ہے کہ فہم میں کوئی ایسی شئے نہیں ہوتی جو پہلے حواس میں نہ آچکی ہو مگر میرے نزدیک اس میں ایک استثنیٰ تو ضرور ہے اور وہ خود فہم ہے۔

اعمال ذہنی کے علم کا جو کچھ بھی حال ہو مگر عالم مادی کا جو کچھ ہم کو علم ہے کیا وہ تمام تر حسی تجربہ سے ماخوذ نہیں ہے؟

حس کو لاک تصورات(۱۰) میں شمار کرتا ہے اور تصور کی وہ اس طرح تعریف کرتا ہے (جو تقریباً انہیں الفاظ میں ہے جن میں کہ دیکارت نے اس کی تعریف کی تھی) کہ جس وقت انسان مصروف فکر ہوتا ہے اس وقت جو کچھ اس کے ذہن کا معروض ہوتا ہے اس کو تصور کہتے ہیں۔ اگرچہ لاک کے نزدیک تصورات کبھی ذہن کے اندر پیدا نہیں ہوتے مگر ذہن ان کا ادراک اپنے اندر کرتا ہے۔ اس لئے بالعموم معروضات حقیقی سے جو مراد لی جاتی ہے وہ تصورات سے نہیں ہوتی۔ اس کے برخلاف ہم یہ دریافت کرسکتے ہیں کہ ہم کو یہ علم کیسے ہوتا ہے کہ خارج ذہن ایسے حقیقی معروضات کا وجود ہے جن کی نوعیت اجسام

---

(۹) *Nouveaux Essais*

(۱۰) Ideas

کی سی ہے اور جو ہمارے اندر تصورات حس کا باعث ہوتے ہیں اور جن کے وجود و نوعیت کی یہ تصورات خبر دیتے ہیں ۔ لیکن ان سوالات کے کرنے کے لئے بھی ہم کو علت اور مکان میں ایک دوسرے سے خارج اجسام کے تصورات (۱۱) کو اپنے میں (خواہ وہ صحیح معنی میں خود ہمارے اندر پیدا ہوئے ہوں یا نہ پیدا ہوئے ہوں) پہلے سے ماننا پڑے گا ۔ اب عام طور پر یہ امر تسلیم کیا جاتا ہے کہ اس قسم کے تصورات کی ابتداء کے متعلق جن کے بغیر محض حس کے ذریعے سے خارجی عالم کے علم کا حصول ممکن نظر نہیں آیا لاک کوئی منضبط نظریہ پیش نہیں کرسکا ۔ بااین ہمہ وہ عالم خارجی کے وجود مستقل سے انکار کرنا نہیں چاھتا اگرچہ دیکارت کی طرح اس کا یہ خیال تھا کہ خارجی عالم کا ہم کو جو علم ہے وہ اس وجدانی علم (۱۲) سے کم تر یقینی ہے جو ہم میں سے ہر ایک کو اپنے وجود کا ہوتا ہے ۔ نیز یہ اس استدلالی و عقلی علم (۱۳) سے بھی کم تر یقینی ہے جو ہم سب کو ذات باری تعالیٰ کے متعلق ہوسکتا ہے ۔ نیز دیکارت کی طرح اس کا بھی یہ خیال تھا (جو اس عہد کے ارباب فکر میں عام تھا) کہ ایسے مادی عالم کا فی الحقیقت وجود ہے جو فی الواقع ایسے اوصاف مثلاً امتداد (۱۴) ، شکل (۱۵) ، حرکت (۱۶) رکھتا ہے جو علوم ریاضیہ و میکانیہ کے لئے باعث دلچسپی ہوسکتے ہیں ۔ لیکن اس کے ظاہری اوصاف مثلاً رنگ ، گُمک ، ذائقہ وغیرہ محض احساسات ہیں جو ذہن میں حقیقی اشیائے خارجی کے آلات حس پر عمل کرنے سے (یا ان کے عمل کے وقت) پیدا ہوتے ہیں ۔ گو اس کا یہ خیال تھا کہ ہمارے مادی عالم کا تمام تر علم تجربۂ حسی سے پیدا ہوتا ہے لیکن نہ تو وہ قدما کی طرح اس حقیقت سے جو کہ براہ راست عقل کے ذریعے سے سمجھ میں آتی ہے اس حقیقت کو ممتاز کرسکا جو کہ محض بظاہر حواس کو معلوم ہوتی ہے اور نہ دیکارت اور اس کے متبعین کی طرح اس علم سے جو کہ ان تصورات کی بنا پر پیدا ہوتا ہے جو ذہن میں خلقی طور پر ہوتے ہیں اس علم کو ممتاز کرسکا جو ذہن کو بعد میں حواس

Demonstrative (۱۳) Intutive knowledge (۱۲) Notions (۱۱)
Motion (۱۶) Shape (۱۵) Extension (۱۴) knowledge

کے متاثر ہونے سے حاصل ہوتا ہے - اس لئے وہ اجسام کے کوائف اصلیہ (۱۷) یعنی وہ جن سے ریاضیات اور میکانیت میں بحث ہوسکتی ہے اور جو اس کے نزدیک حسب ذیل ہیں، جسامت، امتداد، شکل، حرکت و سکون اور تعداد (اور جو اجسام میں موجود ھئیت کے مشابہ ہیں)، کو وہ ان تصورات سے ممتاز کرنے پر مجبور ہوتا ہے جو جسم کے کوائف ثانویہ (۱۸) ہیں، مثلاً رنگ، آواز، ذائقہ وغیرہ، یعنی وہ تصورات ہیں جو اپنے اسباب یعنی جسامت، شکل و حرکت وغیرہ یعنی کوائف اولیہ سے (جو آن اجسام کے بہت چھوٹے اور غیر محسوس اجزاء ہیں) کوئی مشابہت نہیں رکھتے-

اس مقام پر ہم کو بیکن (۱۹) کی بات یاد آتی ہے کہ اس کو قدیم سالماتی نظریہ (جس کے مطابق اجسام نہایت چھوٹے اور غیر محسوس اجزاء سے مرکب ہیں) کے احیاء سے فطرت کے سمجھنے اور اس کو مسخر کرنے کی بڑی بڑی توقعات ہوئی تھیں - اس قسم کا احیاء لاک کے وقت تک مظاہر فطرت کی توجیہ کے متعلق ہوچکا تھا اور ان مظاہر کی تمام ترمیکانیکی قوانین سے توجیہ کی جاسکتی تھی- فرانس کے باشندہ گیساندی (۲۰) [سنہ ۱۵۹۲ - ۱۶۵۵ ع] نے جو ھابس اور دیکارت کا دوست تھا ابی قوریت (۲۱) کے سالماتی فلسفہ کو زندہ کیا اور انگلستان کے باشندہ رالف کڈورتھ (۲۲) [سنہ ۱۶۱۷ - ۱۶۸۸ ع] نے جس کی بیٹی لیڈی میشیم (۲۳) کے مکان میں لاک کا انتقال ہوا یہ ثابت کیا کہ سالماتیت تمام غیرذی حیات اعمال کی توجیہ کے لئے بہترین اصول ہے، اگرچہ دونوں فلسفی یہ کہتے تھے کہ سالماتیت اور زندقہ (۲۴) کے مابین کوئی لازمی رشتہ نہیں ہے - ھابس اور دیکارت بھی اگرچہ بیکن کی طرح سالماتیت کو لغوی طور پر تو تسلیم نہیں کرتے مگر ان کا یہ خیال ضرور ہے کہ اجسام غیر محسوس حسیات یا نہایت چھوٹے اجزاء سے مرکب ہیں، اگرچہ یہ اجزاء ناقابل تقسیم نہیں ہیں - مشہور کیمیادان رابرٹ بوائل (۲۵) [سنہ ۱۶۲۷ - ۱۶۹۱ ع] نے جو لاک کا گہرا دوست تھا

---

(۱۷) Primary qualities (۱۸) Secondary qualities (۱۹) Bacon
(۲۰) Pierre Gessendi (۲۱) Epicureanism (۲۲) Ralph Cudworth
(۲۳) Lady Masham (۲۴) Atheism (۲۵) Robert Boyle

اس نظریہ کی عملی افادیت کو فطری اعمال کی تفتیش میں کارآمد پایا۔

لاک نے اجسام کے کوائف اولیہ و ثانویہ میں جو امتیاز کیا اس امتیاز نے اس کو جارج برکلے(۲۶) [سنہ ۱۶۸۵ — ۱۷۵۳ء] بشپ کلائن آئرلینڈ کی نکتہ چینی کا نشانہ بنادیا۔

یہ بات بھی دلچسپی سے خالی نہیں ہے کہ برطانیہ میں تین ایسے جید فلسفی گزرے میں جنہوں نے یکے بعد دیگرے اس نظریہ کو کہ خارجی عالم کے متعلق ہمارا علم محض حواس کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے اس کے مواقب تک پہونچایا ہے۔ ان میں سے ایک انگریز ہے، دوسرا آئرلینڈ کا باشندہ، اور تیسرا اسکاٹ لینڈ کا۔ لاک اپنی عملی فہمیدگی یعنی انکسار فکر، نظام سے بے اعتنائی، توافق سے بے پروائی اور انتہا پسندی سے گریز میں برطانوی فکر کا ایک اچھا نمونہ ہے۔ اس کا فلسفیانہ کارنامہ بھی اس کی پبلک زندگی کا ایک جز ہے کیونکہ وہ اُن مدبرین کا دوست اور مشیر تھا جن کی بدولت سنہ ۱۶۸۸ء کا انقلاب عمل میں آیا جس کی رو سے پارلیمنٹ کے ساتھ بادشاہت قائم ہوئی۔ برکلے اگرچہ خالص آئرش نژاد تو نہیں ہے لیکن بااین ہمہ اپنی ذاتی ذہانت و دل کشی اور عملی مقاصد کی نسبت خوش نما و دل آویز مقاصد میں جوش اور خروش دکھانے میں (مثلاً برمودا میں امریکی مزارعین اور دیسی باشندوں کے لئے ایک مشنری قائم کرنے کا منصوبہ، یا آخر زندگی میں کل امراض انسانی کا آب نار سے علاج کرنے کی تجویز) اپنے ملک کا کچھ غیر موزوں نمایندہ نہیں ہے۔ فلسفہ میں بھی وہ لاک کی نسبت اپنے زمانے کے علمائے طبیعیات و کیمیا کے انداز خیال سے کم متاثر ہوا ہے۔ لاک کے مقابلہ میں وہ اپنی فکر میں توافق کو زیادہ ملحوظ رکھتا تھا؛ استبعادات سے متنفر اور فکر آرائی میں گریز پا نہ تھا۔

برکلے نے اس حد تک تو لاک کا اتباع کیا ہے کہ خارجی عالم کے متعلق ہمارا تمامتر علم حسی تصورات سے پیدا ہوتا ہے لیکن اس کے

(۲۶) George Berkeley

نزدیک ان تصورات کے علاوہ کسی مادی جوہر کے فرض کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ۔ لاک، دیکارت اور دیگر فلاسفہ کی مانند، مادی جوہر کا وجود تسلیم کرتا ہے اور اس جوہر کو تصورات کی پیدائش کی علت یا موقعہ قرار دیتا ہے ۔ اس جوہر کا برکلے کے نزدیک تعقل ہونا ناممکن ہے ۔ یہ کوئی ایسی شئے نہیں ہے جس کا ادراک ہوسکتا ہو کیونکہ جس شئے کا ادراک ہو سکتا ہے وہ تو خود تصور ہوگا اور اس کی نوعیت کو تصور کی نوعیت سے بالکل مختلف قرار دیا گیا تھا ۔ نہ یہ کوئی ایسی شئے تھی جو ہمارے ذہن کی طرح خود ادراک کر سکتی ہو ۔ برکلے کے نزدیک ایسی چیزوں کا ہم کو خیال ہوتا ہے صحیح معنی میں تصور نہیں ہوتا ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مجھے اپنے ذہن کا اس کے کسی جزئی تاثر یا حس سے ممیز ہوکر تو ادراک نہیں ہوتا مگر یہ جزئی تاثر و احساس ایسی شئے ضرور ہوتی ہے جس کو میں محسوس کرتا ہوں ۔ اور اس طرح مجھے اپنی ذات کا ان تمام تصورات کے ساتھ جو مجھے ہورہے ہیں اس طرح سے وقوف ہوتا ہے کہ اس ذات میں یہ تصورات موجود ہیں جب کہ مادی جوہر کو اس طرح سے بذات خود شعوری (۲۷) نہیں مانا گیا تھا ۔ اس کے برعکس غیر شعوری ہونے ہی کی بنا پر اس کو دوسری قسم کے جوہر یعنی ذہن یا نفس سے ممتاز کیا گیا تھا ۔

پھر اس مادی جوہر کے متعلق کیا کہا جا سکتا ہے ؟ اس میں شک نہیں کہ لاک نے اس کے متعلق یہ کہا تھا کہ یہ ایک ٹھوس ، یا ٹھوس اجزا پر مشتمل ممتد ، مُتشکّل، قابل حرکت ، شئے ہوتی ہے، گو رنگ ، گمک ، یا بو اس کے لوازم نہیں ہیں ۔ لیکن برکلے پوچھتا ہے کہ لاک کی تعریف کے بموجب ہم اس کو کیوں کر جان سکتے ہیں؟ ہمارے پاس تصورات کے علاوہ ، اس مفروضہ ماخذ تصور کو جاننے کا اور کوئی ذریعہ نہ ہو تو ہم یہ کیوں کر کہہ سکتے ہیں کہ ان میں سے بعض اس مفروضہ ماخذ کے مشابہہ ہیں اور بعض نہیں ہیں ۔ علاوہ

(۲۷) Conscious

برایں اس کی نوعیت تصور سے مختلف مانی گئی ہے اس کو ایسی شئے کہا جاتا ہے جس کا ادراک سوائے تصور کے نہیں ہوسکتا اور تصور کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ جس شئے کا ادراک ہو سکے وہ تصور ہے تو ایسی حالت میں تصور اس کے مشابہہ کیوں کر ہو سکتا ہے ۔ اور اگر ہم اس دقت سے عہدہ برا بھی ہوسکیں اور جوہر کو اپنے ٹھوس اور ممتد جسم کے تصور کے مشابہہ مان لیں تو کیا ہم ان کوائف سے علیحدہ اس کا تصور کر سکتے ہیں جن کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہ اس میں نہیں ہوتے ۔ یعنی اگر اس کو مرئی مانیں تو کیا صفت لون سے بری اس کا تخیل کر سکتے ہیں؟ یا اس کے چھونے کا خیال کریں تو کیا اس کا تخیل حرارت و برودت کے بغیر ہو سکتا ہے؟

برکلے اس سے یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ وہ نظریہ جس میں لاک دیگر ارباب فکر کی تقلید میں یہ کہتا ہے کہ ہمارے ادراکات سے علیحدہ ایک مادی جوہر کا وجود ہے جو ان ادراکات کا باعث ہوتا ہے لیکن خود غیر مدرک ہے ، خود لاک کے اپنے اس نظریہ کے منافی ہے کہ ہم کو اجسام کا صرف ان کیفیات کے ذریعہ علم ہوتا ہے جن کو ہم حواس کے ذریعہ سے محسوس کرتے ہیں ۔ برکلے کا مادہ کے وجود سے انکار مشہور ہے ۔ اس کے متعلق بازویل (۲۸) کہتا ہے کہ ڈاکٹر جانسن (۲۹) نے ایک مرتبہ ایک بڑے سے پتھر کو ٹھوکر مار کر کہا کہ ”میں اسے یوں رد کرتا ہوں“ ۔ لیکن اس سے صرف یہ ظاہر ہوتا ہے کہ برکلے کا مفہوم سمجھنے میں غلطی ہوئی ہے کیوں کہ وہ کسی ایسی شئے کا انکار نہیں کرتا جس کا ہم کو حواس کے ذریعہ سے علم ہوتا ہے بلکہ اس کو صرف ایسی شئے کے وجود سے انکار ہے جس کا حواس کے ذریعہ سے تو ادراک نہیں ہو سکتا لیکن وہ ان تمام چیزوں کی تہہ میں موجود ہوتی ہے جن کا ہم کو فی الواقع ادراک ہوتا ہے ۔

برکلے کا یہ دعوی کہ جس شئے کا ہم کو اپنے حواس کے ذریعہ سے ادراک ہوتا ہے وہ حقیقی معروض (۳۰) ہوتا ہے اور کوئی ایسی

Boswell (۲۸) Johnson (۲۹) Object (۳۰)

شئے نہیں ہوتی جو حقیقی معروض کی محض نمائندگی کرتی ہو ، فہم عام (۳۱) کے بالکل مطابق ہے ۔ لیکن جب وہ اس سے یہ حکم لگا ہے کہ ہر ایسی شئے کا وجود جس کا ادراک ہوتا ہے صرف ادراک کے ہونے ہی پر مبنی ہوتا ہے تو فوراً یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب ادراک نہیں ہوتا اس وقت یہ کہاں چلی جاتی ہے ۔ برکلے کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اگر اس کا کسی ذی شعور وجود یا (جیسا کہ وہ کہتا ہے) ذی روح ہستی کو ادراک نہیں ہوتا تو اس کا وجود نہیں ہوسکتا ۔ کیوں کہ اگر ہم خود سے یہ سوال کریں کہ اس کی موجودگی سے ہماری کیا مراد ہوتی ہے تو ہمیشہ ہم یہ پائیں گے کہ اس کی موجودگی سے ہماری مراد ایک معروض ادراک کی موجودگی ہوتی ہے ۔ اور اگر ہم اس کے متعلق یہ خیال کریں کہ اس کا وجود تو ہے لیکن ادراک نہیں ہوتا تو دراصل ہم اس کو مدرک خیال کرتے ہیں لیکن ادراک کرنے والے کا کوئی تصور قائم نہیں کرتے ۔ اس قسم کے تصور کو جس کو ہم جب چاہیں قائم کر سکتے ہیں تصور تخیل (۳۲) کہتے ہیں ۔ لیکن ایسے بھی بہت سے تصورات ہوتے ہیں جن کو ہم اس طرح سے جب جی چاہے قائم نہیں کرسکتے ۔ یہ تصورات پہلی قسم کے تصورات سے زیادہ "قوی روشن اور ممیز" ہوتے ہیں اور ان میں قیام ، نظم اور انسجام (۳۳) ہوتا ہے ۔ یہ بلاوجہ اور اچانک پیدا نہیں ہو سکتے بلکہ باقاعدہ سلسلوں کی صورت میں ہوتے ہیں ۔ ان تصورات کو تصورات حواس کہتے ہیں ۔ یہ اُن تصورات سے مختلف ہوتے ہیں جو انسانی ارادہ کے نتیجہ میں پیدا ہوتے ہیں ۔

چوں کہ ہم اس قسم کے تصورات جب جی چاہے اپنے اندر پیدا نہیں کر سکتے (ظاہر ہے کہ اپنے جیسے اور وجودوں میں تو کہاں کر سکتے ہوں گے) اور چوں کہ ایک غیر مفکر (۳۴) اور غیر مدرک (۳۵) مادی جوہر کا مفروضہ ناقابل فہم ثابت ہوچکا ہے اس لئے ہم

(۳۱) Common sense (۳۲) Idea of imagination (۳۳) Coherence
(۳۴) Unthinking (۳۵) Imperceiving

ان تصورات حواس کی پیدائش کو ایک ایسے ذی فکر وجود یا روح سے منسوب کرسکتے ہیں جو ہم سے زیادہ قوی ہے ؛ جس کی حکمت اور مرحمت تصورات کے اس قابل تعریف تعلق سے کافی طور پر ثابت ہے جس کو قانون قدرت یا قانون فطرت کہا جاتا ہے ۔ اس میں شک نہیں کہ ہم اس تعلق میں وہ لزوم (۳۶) تو دریافت نہیں کر سکتے ہیں جس کے بغیر ہم بے یقینی و پریشان فکری میں مبتلا ہوتے ، اور ایک معمر آدمی معملات زندگی کا انتظام کرنے سے اسی طرح قاصر ہوتا ہے جس طرح سے کہ ایک طفل نوزائیدہ ہوتا ہے ۔ اس لزوم کو ہم صرف تجربہ سے سیکھتے ہیں ، اور صرف سہولت اور زبان کے نا کافی ہونے کی بنا پر ہم اس کے ایک تصور کو دوسرے تصور کی علت قرار دے کر بیان کرنا چاہتے ہیں ۔ مثلاً آگ گرمی کی علت ہے ۔ تصور ادراک کے علاوہ اور کوئی شئے نہیں ہوتا ۔ اس سے قوت اور فعلیت کو منسوب کرنا ایک بے معنی بات ہے ۔ دنیا میں اگر فعال ہستیاں ہیں تو وہ روحیں ہیں ۔ ہم ذی روح ہیں اور اس معنی میں ہم ایک حد تک فعال ہیں ۔ یہ بات ہم میں تصورات تخیل قائم کرنے کی قوت سے ظاہر ہے اور یہ فرض کرنا بھی کسی طرح سے خلاف عقل نہیں ہے کہ ہم میں کوئی ایسی ذات تصورات حواس پیدا کرتی ہے جو ہے تو ہمارے ہی مثل لیکن ہم سے اعلی اور ارفع ہے ۔ ان تصورات (تصورات حس جن سے خارجی عالم بنا ہے) کو ہم آسانی اور الہی زبان کے الفاظ قرار دے سکتے ہیں جن کے ذریعے سے وہ ذات اعلی ہم سے ہم کلام ہوتی ہے ۔

اس جگہ ہم اس امر پر غور کرنے کے لئے توقف نہیں کرتے کہ اس استدلال میں آیا کچھ کمزوریاں بھی ہیں یا نہیں ۔ بلکہ یہ بتائے دیتے ہیں کہ برکلے کے لئے لاک کا یہ اصول کہ اجسام کے متعلق ہم کو جو کچھ علم ہوتا ہے وہ حس کے ذریعہ سے ہوتا ہے بالکل قابل قبول تھا ۔ کیوں کہ وہ کہتا تھا کہ جب ہم اس نظریہ کے منطقی نتائج

Necessity (۳۶)

تک پہونچتے ہیں ، یعنی اس قدر غور و فکر کرتے ہیں جتنا کہ خود لاک نے نہیں کیا تھا، تو ایسے مادی جوہر کے فرض کرنے کی جو ذہن مدرک سے علیحدہ اپنا مستقل وجود رکھتا ہو کوئی وجہ باقی ہی نہیں رہتی - اگر ہمارے پاس اس قسم کا عقیدہ رکھنے کی کوئی وجہ نہیں ہے تو ہم اپنے تجربہ میں جو نظم و ترتیب پاتے ہیں اس میں اور اس قسم کے جوہر کے اجزا اور حرکات میں کوئی لازمی تعلق قائم نہ کریں گے بلکہ صرف اسی مبدائے نظم و ترتیب سے یعنی ایک ذی عقل وجود کے ارادہ سے منسوب کریں گے جس کا ہم کو کچھ نہ کچھ بلاواسطہ علم ہوتا ہے - برکلے نے اپنے زمانے میں خدا سے انکار کرنے یا کم ازکم اسپی نوزا کی طرح اس کی نوعیت کو نظام مادی کی اصطلاحات میں سمجھنے کا رجحان دیکھا تو اس نے یہ ثابت کردیا کہ یہ رجحان لاک کے مروجہ فلسفہ کا ایک غیر لازمی نتیجہ ہی نہیں (جس نے خود اس کو اخذ نہیں کیا تھا) بلکہ اس کے فلسفہ کے عدم متوافق بھی ہے -

لیکن برکلے نے جو سلوک لاک کے ساتھ کیا تھا وہی سلوک اس کے ساتھ ڈیوڈ ہیوم (۳۷) [سنہ ۱۷۱۱ - ۱۷۷۶ ع] نے کیا - ہیوم مورخ اور فلسفی دونوں حیثیتوں سے مشہور ہے - وہ تاریخ انگلستان کا مولف اور برطانیہ کے ان تین مشہور فلسفیوں میں سے ایک ہے جن کا پہلے ذکر آچکا ہے - یہ اسکاٹ لینڈ کا باشندہ تھا - لاک میں تو حد سے زیادہ اپنے ملک کا خاصہ صلح پسندی پایا جاتا تھا اور برکلے میں آئرستانی خیال آرائی کا تھا - اس لئے ان دونوں کی ذہانتیں اس کام کے لئے موزوں نہ تھیں جو ان کے تیز فہم اور سلیم الطبع اسکاچستانی رفیق نے انجام دیا - اس نے علم کے نظریہ حسیاتیت(۳۸) (جس کو لاک نے پیش کیا تھا) کے انتہائی مسائل پر روشنی ڈالی - یہ کام اس نے اپنے "رسالہ فطرت انسانی" (۳۹) میں انجام دیا ہے جو سنہ ۱۷۳۹ع میں

---

(۳۷) David Hume (۳۸) Sensationalistic theory of knowledge

(۳۹) *Treatise of Human Nature*

مطبع سے نکلا۔

اس تصنیف میں وہ کہتا ہے کہ جن دلائل سے برکلے نے ہمارے تصورات سے علیحدہ ایک مادی جوہر کے وجود کے نظریہ کو غیر ضروری اور بے معنی قرار دیا ہے انہیں دلائل سے روحانی جوہر بھی غیر ضروری اور بے معنی ثابت کیا جا سکتا ہے جس کو اس نے باقی رکھا ہے۔ کیوں کہ ہم کو ان ادراکات کے سوا جو ذہن سے منسوب کئے جاتے ہیں اس کا علم ہی کیا ہوتا ہے۔ اور اگر برکلے کی طرح ہم ان چیزوں کو جن کا ادراک ہوتا ہے خود ان کے ادراکات سے ممتاز نہ کریں تو کیا یہ نظریہ کہ تصورات (اور اس لئے اشیاء بھی) روحانی جوہر یعنی ذہن کی متغیرہ شکلیں ہیں اسپی نوزا کے اس بدنما مفروضے سے کہ تمام اشیاء ایک ہی جوہر کی مختلف شکلیں ہیں کچھ زیادہ مختلف نہیں ہے۔ لیکن جو لوگ اس کے مماثل جوہر ذہن کے نظریہ کو قبول کرتے ہیں وہ بھی اسپی نوزا کے نظریہ کو رد کرتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ انفرادی ادراکات کے علاوہ ہم اور کسی ایسی شئے کو نہیں جانتے جو کہ موجود بالذات جوہر کہلانے کی مستحق ہو۔ ان کے مابین جو تعلق ہوتا ہے وہ (جیسا کہ برکلے کہتا ہے) کسی قاعدے کا پابند نہیں بلکہ محض یوں ہی ہوتا ہے اور اس لئے اس کو صرف تجربہ سے سیکھ سکتے ہیں۔ ہیوم برکلے کی اس امر میں تقلید نہیں کرتا کہ اس کو اگر ارادہ باری تعالی سے منسوب کر دیا جائے تو یہ زیادہ قابل فہم ہو سکتا ہے کیوں کہ اس کی رائے میں ارادہ باری کو بھی " اپنے معلولات سے کسی مادی علت سے زیادہ قابل دریافت علاقہ نہیں ہے "۔ کسی علت کو اپنے معلول سے جو قابل دریافت تعلق ہو سکتا ہے وہ اس قدر ہے کہ ایک شئے کا ادراک (جس کو ہیوم ارتسام(۳۹) کہتا ہے) یا تصور ہم کو دوسری شئے کا تصور دیتا ہے۔ اور وہ اس بنا پر کہ ہم کو یہ تجربہ مستقل ہوتا ہے کہ دوسری شئے ہمیشہ پہلی شئے کے ادراک، یا ارتسام کے بعد وقوع میں آتی ہے۔

---

(۳۹) Imperession

ہیوم کے استدلال کا نتیجہ کامل ارتباتیت و تشکیک ہے ۔ لاک کا یہ دعوی کہ علم صرف تجربہ سے پیدا ہوتا ہے اور تجربہ علیحدہ علیحدہ ادراکات سے حاصل ہوتا ہے (کیوں کہ تصورات تامل کو لاک نے اس طرح بیان کیا ہے کہ گویا یہ ایک داخلی حاسہ کے علیحدہ ادراکات ہیں) آخرکار کسی ایسی شئے کے لئے کوئی موقعہ باقی نہیں چھوڑتا جو ان پراگندہ ادراکات کو ایک واحد تجربہ یا دلیا میں مربوط کر سکے ؛ نہ خلقی تصورات رہتے ہیں نہ خارجی عالم رہتا ہے ، نہ ذہن و نفس ۔ اس میں شک نہیں کہ ادراکات میں باہم ارتباط تو ہوتا ہے مگر یہ ارتباط محض ایک امر واقعہ ہے ۔ بعض روابط جو لازمی معلوم ہوتے ہیں اس کی وجہ خود ہماری عادت ہوتی ہے نہ کہ ہمارے ادراک سے علیحدہ اشیا کا کوئی وصف ۔ چند سال بعد جب ہیوم نے ''فہم انسانی کے متعلق ایک تحقیق '' (۴۱) مضامین کے ایک سلسلے کی شکل میں شائع کی جس میں اس نے اپنے فلسفیانہ خیالات کو ''رسالہ'' (۴۲) کی نسبت کم تر وضاحت ، کم تر تسلسل اور ارتباط کے ساتھ ظاہر کیا تھا تو اس نے جوہر روحانی (۴۳) کے خلاف اپنے واضح استدلال کو نکال دیا تھا۔ اس میں شک نہیں کہ ایسا کرنے کی وجہ کچھ تو نسبتاً زیادہ لوگوں کی توجہ کو مبذول کرنے کے لئے تھی ، لیکن ممکن ہے کہ شاید خود وہ بھی ایسی شئے کے انکار سے گھبرایا ہو جس کی ہر لمحہ '' ہم '' ''ذہن'' و ''فہم'' جیسے الفاظ تردید کرتے معلوم ہوتے ہیں ۔ کیا دیکارت کا یہ قول صحیح نہیں کہ ہم ذات متشکک کے وجود کے متعلق شک نہیں کرسکتے ۔ لیکن اپنی کتاب '' تحقیق '' میں گو ہیوم اپنی ارتباتیت کے شدید ترین دلائل بیان نہیں کرتا مگر پھر بھی اکیڈمیکل یا ارتباتی فلسفہ کا مدافعت کرنے والا ضرور نظر آتا ہے ۔

---

(۴۱) *An Enqniry Concerning Human Understanding*

(۴۲) *Treatise*

(۴۳) Substantial soul

۹

کانٹ اور اُس کے معاصرین

اب کتاب کا بہت تھوڑا سا حصہ باقی ہے، اس میں تھامس ریڈ (۱) [۱۷۱۰ - ۱۷۹۶] اور ہیوم کے ان دیگر ابنائے وطن کا تذکرہ کرنے کی گنجائش نہیں جنہوں نے اپنے ہم وطن کی تشکیک (۲) کا اس طرح سے مقابلہ کرنے کی کوشش کی کہ اصول فہم عامہ کے نام سے ان خلقی تصورات کا اثبات کرنے لگے جن کا دیکارت قائل تھا ، لیکن جن کی لاک ، برکلے اور ہیوم تردید کر چکے تھے -

پس اب ہم جرمنی کے بڑے فلسفی ایمنول کانٹ (۳) کا تذکرہ کرتے ہیں - یہ ۱۷۲۴ء میں پیدا ہوا؛ ۱۷۵۵ سے ۱۸۰۴ء تک جس سن میں کہ اس کا انتقال ہوا ہے پروشیا کے شہر کانسبرگ کی یونیورسٹی میں معلم رہا - کانٹ باپ کی طرف سے اسکاچ ہے - خود اسی کا بیان ہے کہ میں پہلے اذعانی خواب (۴) میں مبتلا تھا جس سے مجھے ہیوم کے

---

(۱) Thomas Reid (۲) Scepticism (۳) Immanuel Kant

(۴) Dogmatic slumber

مطالعہ نے بیدار کیا اور مجھے معلوم ہوا کہ ہیوم کے اصول فہم عامہ پڑھنے کے بعد دوبارہ خواب غفلت میں مبتلا ہونا ممکن نہیں ہے۔ 'اذعانی' خواب سے کانٹ کی مراد اس قسم کے فلسفہ کو تسلیم کرنا تھا جیسا کہ کرسچین ولف(۵) [۱۶۹۷—۱۷۵۴] نے پیش کیا تھا ۔ اس فلسفی نے لائبنز کی تعلیم کو باقاعدہ نظام کی شکل میں مرتب کر دیا تھا گو اس کہیں کہیں تغیرات بھی کئے تھے ۔ یہ فلسفہ حقیقت اشیا' کو سمجھنے میں فہم انسانی کی قابلیت و استعداد کے متعلق کوئی شبہ نہیں کرتا ۔

فہم انسانی کی اس استعداد کے بارے میں ہیوم نے علت و معلول کے رشتے کے انکار سے جس کو علوم طبیعی خارجی عالم میں دریافت کرنا چاہتے ہیں، شک پیدا کر دیا تھا ۔ اس کا کہنا تھا کہ یہ رشتہ ہماری عادت ذہنی کے سوا کچھ نہیں ہے ۔ اس شک سے کانٹ کے نزدیک یہ لازم ہوگیا کہ اب فلسفہ کو اذعانی نہ رہنا چاہیے بلکہ تنقیدی ہو جانا چاہیے۔ اس سے کانٹ کی مراد یہ تھی کہ اذعانی طور پر یہ حکم لگادینے سے پہلے کہ فلاں شے صحیح ہے اور فلاں غلط ہے فلسفہ کو خود انسان کی ذہنی قابلیتوں کا مطالعہ کرنا چاہیے اور اس امر کا امتحان کرنا چاہیے کہ اشیا کی حقیقی نوعیت معلوم کرنے کی ان میں کہاں تک استعداد ہے ۔ چنان چہ اپنے فلسفہ کو وہ خود 'تنقید فلسفہ'(۶) کے نام سے موسوم کرتا ہے اور اس نے اپنی تین مشہور کتابوں کو کسی عقلی ملکہ کے 'انتقاد' یا تنقید (۷) سے موسوم کیا ہے ۔

ان میں سے پہلی کتاب ۱۷۸۱ میں شائع ہوئی۔ اس کا نام 'تنقید عقل محض' (۸) تھا ۔ اس کے متعلق کانٹ کا یہ خیال تھا کہ اس کتاب کے ذریعہ سے اس نے فلسفہ میں ایسا انقلاب عظیم برپا کیا ہے جیسا کہ کوپرنیکس (۹) نے علم ہیئت میں کیا ہے ۔ جس طرح کوپرنیکس نے اجرام فلکی کی حرکت کی تشریح اس طرح کی ہے کہ یہ محض ایک متحرک زمین پر ہمارے مقام کی وجہ سے نظر آتی ہے اسی طرح کانٹ کے

---

(۵) Christian Wolff (۶) Critical philosophy (۷) *Critique*
(۸) *Critique of Pure Reason* (۹) Copernicus

نزدیک سکان میں اشیا کی وضع و امتداد اور زمانے میں حوادث و واقعات کا تسلسل محض مظاہر (۱۰) و ظواہر (۱۱) ہیں جو ہمارے ملکات ادراک کی خصوصی ساخت کی بنا پر محسوس ہوتے ہیں ۔ چوں کہ علت و معلول کا تعلق صرف اس جگہ مانا جاسکتا ہے جہاں کہ واقعات میں تسلسل ہو اور پھر اس تسلسل کو محض اتفاق نہیں بلکہ ناگزیر قرار دیا جائے اس لئے ہیوم کا یہ نظریہ صحیح ہے کہ یہ تعلق ذہن کی نوعیت پر مبنی ہوتا ہے نہ کہ اشیا کی فی نفسہ نوعیت پر جو ذہن سے آزاد ہوں اور جن کا ذہن ادراک اور تامل کرتا ہو ۔ لیکن جس طرح سے کہ کوپرنیکس کے نظریہ کو ہئیت میں تشکیک کا باعث نہ ہونا چاہیے اسی طرح فلسفہ میں اس نظریہ سے صرف اس امر کو تسلیم کرنا چاہیے کہ قدرت نے انسانی قابلیتوں پر بعض ناگزیر حدود عائد کردی ہیں ۔ اسی وجہ سے حقیقت کے متعلق جو کچھ ہم کو علم ہوتا ہے وہ بھی ان حدود کا پابند ہوتا ہے ۔ با این ہمہ اس حقیقت کے مستقل وجود کے متعلق ہمیں شک کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ، کیوں کہ اگر اس کا وجود نہ ہوتا تو یہ ہم کو محسوس ہی نہ ہوتی ۔

اس میں شک نہیں کہ ہیوم اس کی بنا پر مبتلائے تشکیک ہوگیا تھا لیکن اس کی وجہ یہ تھی کہ اس کے نزدیک اکتساب علم میں ذہن کا کام صرف یہ ہے کہ یہ انفعالی (۱۲) طور پر ارتسامات قبول کرلیتا ہے جس کی وجہ سے ذہن کا اپنا عمل اکتساب علم کے لئے مفید نہیں ہو سکتا ۔ اس کے بر عکس کانٹ کی رائے تھی کہ محض ریاضیاتی استدلال کے واقعات اس امر کے ثبوت کے لئے کافی ہیں کہ ذہن اپنے ذرائع سے حقیقی قسم کا علم پیدا کر سکتا ہے ۔ شمار کرنے یا خیالی اشکال کے کھینچنے ہی سے ہم کچھ ایسے نتائج تک پہنچ سکتے ہیں جو قطعاً و کلیتاً صحیح ہوتے ہیں ۔ اگر ان نتائج کا محض حواس کے ذریعہ سے تجربہ ہوتا ہے تو یہ اس طرح قطعاً و کلیتاً صحیح نہیں ہو سکتے تھے ، کیوں کہ جن دو ادراکی چیزوں کو چاہے لے لیجے

Passive (۱۲) Appearences (۱۱) Phenomena (۱۰)

یہ بالکل ایک دوسرے کے مساوی نہیں ہو سکتیں ۔ جتنے چاہے خطوط کاغذ پر کھینچو کامل طور پر کوئی مستقیم نہ ہو گا اور اگر یہ مستقیم ہوں تو بھی اس کے متعلق ہم کو ایسا کامل یقین کیوں کر ہو سکتا ہے جتنا کہ ریاضیاتی نتائج کے متعلق ہوتا ہے ۔ یعنی یہ کہ ایسے تمام خطوط ہمیشہ مستقیم ہوں گے اور صرف وہی نہیں جو اس وقت ہماری نظروں کے سامنے ہیں ۔ علاوہ بریں صرف یہی نہیں کہ ذہن اپنے ذاتی وسائل سے ایسا حقیقی علم پیدا کرسکتا ہے؛ یہ علم جو 'زمان' و 'مکان' کی اصل نوعیت سے متعلق ہوتا ہے (جس کے متعلق ہم ''قبل''، ''بعد'' اور ''اسی وقت جس وقت ......'' کی قسم کی گفتگو کرتے ہیں اور جس کو ہم شمار کر سکتے ہیں) ہمارے اس علم سے بہت زیادہ غیر متعلق بھی نہیں ہوتا جو ہم کو دنیا کی اشیاء اور حوادث کے متعلق ہوتا ہے ۔ جتنی چیزوں کا ہمیں اپنے حواس کے ذریعہ سے ادراک ہوتا ہے وہ مکان میں ہوتی ہیں، اور جتنے حوادث کا، جن میں ہمارے افعال ادراک و فکر بھی شامل ہیں ، ادراک ہوتا ہے وہ زمان میں ہوتے ہیں ۔ اس لئے عالم اشیا و حوادث کا کوئی ایسا علم نہیں ہو سکتا جس میں وہ علم شامل نہ ہو جس کو ذہن اپنے ذاتی ذرائع سے پیدا کرتا ہے اور جس کو کانٹ 'قبل تجربی' (۱۳) کہتا ہے ۔

یہ بات باعث حیرت نہیں ہے کہ کانٹ کے اس نظریہ کو کہ جن اجسام کا ہمیں ادراک ہوتا ہے وہ محض مظاہر ہوتے ہیں کانٹ کے ہم عصر برکلے کے اس نظریہ سے الجھا دیتے ہیں کہ جن کا ہم کو ادراک ہوتا ہے وہ ہمارے تصورات ہوتے ہیں ۔ اسی وجہ سے کانٹ نے اپنی کتاب 'تنقید عقل محض' کے دوسرے ایڈیشن [۱۸۸۷ع] میں اس فرق کی وضاحت کی ۔ اور یہ اس طرح سے کہ وہ کہتا ہے کہ اس کا فلسفہ انتقادی ہے جس کے مطابق ہم کو اشیاء کا ایسا ادراک نہیں ہوتا جیسی کہ یہ فی الواقع ہیں بلکہ ایسا ادراک ہوتا ہے جیسی کہ یہ ہم کو بظاہر معلوم ہوتی ہیں اور اس اعتبار سے یہ محض مظاہر

---

(۱۳) *Apriori*

ہیں ۔ اس کے بر خلاف برکلے کا فلسفہ اذعانی ہے جس کا دعویٰ یہ ہے کہ اشیا کا جس طرح ہم کو ادراک ہوتا ہے وہ فی الحقیقت اسی طرح کی ہوتی ہیں ۔ علاوہ بریں کانٹ کی رائے میں برکلے ذہن مدرک کو حقیقی شے سمجھتا ہے ، اور جن اشیا کا اس کو ادراک ہوتا ہے ان کو محض اس کے تصورات خیال کرتا ہے ۔ کانٹ کے نزدیک اشیائے مدرکہ ذہن مدرک سے ، جس کا علم ہم کو اشیاء کے ادراکات سے ہوتا ہے ، کسی طرح کم حقیقی نہیں ہوتیں ۔ تجربہ کے اندر جو شے ادراک کرتی ہے اور جس شے کا ادراک ہوتا ہے دونوں یکساں طور پر حقیقی ہوتی ہیں ۔ لیکن ہم کو اس کا علم نہ ہے اور نہ ہوسکتا ہے کہ عمل ادراک میں وہ شے جو ہم کو 'ذہن مدرک' معلوم ہوتی ہے ، یا وہ جو ہم کو 'شئے مدرک' معلوم ہوتی ہے ، حقیقت میں کیا ہے ۔ اس کو کانٹ اپنے خاص انداز میں اس طرح ظاہر کرتا ہے کہ عالم خارجی تجربتاً تو حقیقی (۱۴) ہے ، یعنی یہ ایسا ہی ہے جیسے کہ تجربہ کی کوئی شے حقیقی ہو سکتی ہے ، لیکن ماورائی طور پر ، یعنی تجربہ کے حصار سے باہر ، یہ تصوری (۱۵) یعنی غیر حقیقی ہے ۔

لہذا حواس کے ذریعہ سے جو ادراک ہوتا ہے وہ کانٹ کی رائے میں ایسی اشیا کا ادراک ہوتا ہے جو زمان و مکان میں ہونے کی بنا پر خود مظاہر و ظواہر اشیا ہوتی ہیں نہ کہ اشیا بجائے خود ۔ لیکن اس کے ساتھ کانٹ افلاطون کی طرح یہ بھی کہہ سکتا ہے کہ فہم (اگرچہ ادراک نہیں) حقائق سے ایک طرح کا تعلق رکھتی ہے ۔ یہ اس لئے اور بھی قرین قیاس ہے کہ اس کو لاک کے ساتھ اس بارے میں کہ فہم میں ایسی کوئی شے نہیں ہوتی جس کا حواس کے ذریعہ سے ادراک نہ ہو چکا ہو اتفاق نہیں ہے اور نیز اس کو لائبنز کے ساتھ اس بارے میں اتفاق نہ تھا کہ حواس کے ذریعہ جو ادراک ہوتا ہے وہ ایک مبہم قسم کی فہم ہوتی ہے ۔ بہر حال کانٹ کی رائے یہ ہے کہ اگرچہ یہ دونوں ملکات ایک دوسرے سے بالکل ممیز ہیں اس

(۱۴) Empirically real (۱۵) Transcendentally ideal

طرح کہ ایک کو دوسرے کی قسم یا صورت خیال نہیں کیا جاسکتا مگر اس کے باوجود یہ دونوں اس طرح سے ایک دوسرے کے لئے لازم و ملزوم ہیں کہ ادراک کے بغیر فہم سے اور فہم کے بغیر ادراک سے کسی قسم کا علم حاصل نہیں ہو سکتا ۔ فہم کے بغیر ادراک اس شے سے جس کا ادراک ہوتا ہے کچھ نہیں سمجھ سکتا ۔ ادراک کے بغیر فہم کے لئے کوئی شے سمجھنے کے واسطے نہ ہوگی ۔

چنانچہ اگر ہم علت کے تصور کو لیں جس کے متعلق کانٹ پر ہیوم کی بحث سے کچھ اثر پڑا تھا ، تو اس میں جیسا کہ ہیوم نے بتلایا ہے ہم کو ان دو چیزوں کے علاوہ جن کو ہم بعض مرتبہ علت و معلول کہتے ہیں کوئی اور تعلیل کا ارتسام یا ادراک نہیں ہوتا ۔ چوں کہ علت و معلول کے اس تصور کا علیحدہ ادراک نہیں ہوتا ، اس لیے کانٹ اور ہیوم دونوں یہ کہتے ہیں کہ یہ ذہن سے پیدا ہوتا ہے ۔ اگرچہ کانٹ کے نزدیک اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ اس کا اشیا پر اطلاق نہیں ہوسکتا کیوں کہ جتنی اشیا بھی ہیں جس حد تک یہ زمان و مکان میں ہوتی ہیں اس حد تک تو یہ خود بھی ذہن کی فعلیت کا نتیجہ ہوتی ہیں ۔ اس قسم کے تصورات کو جیسا کہ تصور علت ہے جن کے بغیر ہم اس شے کو نہیں سمجھ سکتے جس کا ہم کو ادراک ہوتا ہے کانٹ تصورات فہم (۱۶) یا مقولات (۱۷) کہتا ہے ۔ ان کا مبدأ تو فہم ہی ہے لیکن ان کا اطلاق اشیائے مدرکہ پر ہوسکتا ہے ۔ یہی نہیں (کانٹ اس بات پر خاص طور پر زور دیتا ہے) ان کا اطلاق صرف اشیائے مدرکہ پر ہی ہوتا ہے ۔ اس سے مثلاً علت اولیٰ (۱۸) (یعنی ایسی علت جس کے ماورا یا جس سے پہلے کچھ نہ ہو) کے متعلق سوالات بے سود ہوجاتے ہیں کیوں کہ اس قسم کی علت کا بطور شے کے زمان یا مکان میں ادراک نہیں ہو سکتا ۔ مکان میں جو شئے ہوتی ہے اس کے باہر کچھ نہ کچھ ضرور ہوتا ہے ۔ زمانہ میں جو واقعہ پیش آتا ہے اس سے پہلے کچھ نہ کچھ ضرور ہوتا ہے ۔ علت جیسے

---

(۱۶) Notions of the understanding
(۱۷) Categories
(۱۸) First Cause

تصور کا اطلاق کسی ایسی چیز پر نہیں ہوسکتا جس کا بطور شئے ادراک نہ ہوسکتا ہو۔ اس میں شک نہیں کہ ہم ایسے علل کا بامعنی طریق پر فکر کر سکتے ہیں جن کا فی الواقع ادراک نہیں ہوتا، مثلاً ایک غیر متحقق سیارہ پانا، معلوم جرثوم کی حرکت۔ مگر ایسے علل کا اس طرح ذکر نہیں کرسکتے جن کا کسی حالت میں بھی حواس کے ذریعے سے ادراک نہیں ہو سکتا، مثلاً کسی روح کا عمل۔

لیکن کانٹ اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ انسانی ذہن اپنے نظریات کو کبھی اس حلقہ کے اندر محدود رکھنے پر رضامند نہیں ہوتا جس کے اندر نتائج کی حواس کے ذریعہ سے تصدیق ہو سکتی ہو۔ اس میں شک نہیں کہ جب ہم اپنے آپ کو ان نظریات کے ذریعہ سے اشیاء کے حقیقی علم تک پہنچا ہوا فرض کرتے ہیں تو ہم متضاد و متناقض دلائل کی ظاہرا معقولیت کو دیکھ کر بہت پریشان ہوتے ہیں۔ مثلاً نہایت آسانی کے ساتھ دلائل کے ذریعہ سے ثابت کیا جاسکتا ہے کہ دنیا کی کوئی ابتدا نہیں ہو سکتی اور یہ بھی ثابت کیا جاسکتا ہے کہ اس کی ابتدا ہونی ضروری ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ جن تصورات کے متعلق ہم کو یقین ہوتا ہے کہ جب تک کہ ہم ممکن تجربہ کے حلقہ کے اندر رہیں گے اس وقت تک وہ ہمارے علم میں اضافہ کرنے کے لئے مفید ہوں گے (کیوں کہ اگر ہم ایک مظہر کی علت کو دوسرے مظہر میں تلاش کرنا چاہیں تو ہم غلطی کے مرتکب نہ ہوں گے)، لیکن یہ تصورات ہمارے لئے اس وقت مفید نہیں ہوتے جب ہم تجربہ کے اس حلقہ سے باہر ہو جاتے ہیں۔ ہم علوم طبیعیہ میں ہر واقعہ کی علت ڈھونڈتے ہیں اور پھر اس علت کی علت ڈھونڈتے ہیں اور اسی طرح ڈھونڈتے چلے جاتے ہیں اور ہمیں اس جستجو کے نتیجہ خیز ہونے کا یقین ہوتا ہے۔ اس جستجو کو، اگر ہم ایسے معمہ کی مانند سمجھتے جس کے حل میں ایک شے سے دوسری اور دوسری سے تیسری تک الی الآخر چلے جاتے ہیں اور جس میں حقیقی جواب تک پہونچنے کی کوئی امید نظر نہیں آتی، تو پھر ہم اس بے نتیجہ کام میں مصروف ہی کیوں کر رہ سکتے تھے۔ کیا ہم کو اس امر کا ہمیشہ

یقین نہیں ہوتا کہ کسی ایسے نظام کا بھی وجود ہے جس کے اندر سب چیزیں موجود ہیں ، اور جو کسی نہ کسی طرح اپنی خاص نوعیت کے ساتھ بہ حیثیت کلی موجود ہے اور جس کی بتدریج تلاش میں ہم سب مصروف ہیں؟ اس میں شک نہیں کہ اس کی کوئی تصویر ہم قائم نہیں کر سکتے ، کیوں کہ اگر اس کی تصویر کشی کی جائے گی تو یہ کائنات کی چیزوں میں سے کوئی چیز معلوم ہوگی ۔ اور خود کائنات نہ ہوگی ۔

اس قسم کے نظام یا عالم کا خیال کانٹ کی اصطلاح میں تصور انضباط (۱۹) ہے نہ کہ تصور ترکیبی (۲۰) ؛ یعنی یہ علم کے درجہ بدرجہ حاصل کرنے میں ہمارے اذہان کی رہبری کرتا ہے ، لیکن حاصل شدہ علم میں اس سے نئے واقعات کا اضافہ نہیں ہوتا ۔ کانٹ کو لفظ 'تصور' کے موجودہ دور میں تنزل کا بڑا افسوس تھا ، جس کی وجہ سے یہ لفظ ہر ایسی شے کے لئے استعمال ہونے لگا تھا جو ذہن کے سامنے ہو سکتی ہو ۔ وہ اس کو ایسے معنی میں استعمال کرنا چاہتا تھا جو افلاطون کے معنی سے قریب ہیں ۔ یعنی وہ اس کو ان تعلقات کے لئے استعمال کرتا تھا جن کا ہم ذکر کر چکے ہیں ۔ بالفاظ دیگر کانٹ یہ لفظ مدرک چیزوں سے نسبتاً زیادہ کامل اور اطمینان بخش اشیاء کے تعلقات کے لئے استعمال کرنا چاہتا تھا ۔ کانٹ کے تصورات اپنے مکمل ہونے اور معروضات ادراک پر فوقیت رکھنے کی بنا پر مُثُل یا تصورات افلاطون سے بہت مشابہ ہیں لیکن جب وہ ان کے متعلق یہ کہتا ہے کہ چوں کہ ان کا ادراک حواس کے ذریعہ سے نہیں ہو سکتا اس لئے ان کو اشیائے حقیقی میں شمار ہونے یا ان کا نمائندہ کہلانے کا مطلق حق نہیں ہے بلکہ ان کو محض تصورات خیال کرنا چاہئے ، اس وقت ان میں اور مُثُل فلاطونیہ میں بیحد بُعد ہو جاتا ہے ۔ لیکن 'عقل' ان تصورات کے قائم کرنے پر مجبور ہے (جب ہمارا ذہن ان چیزوں کے فہم سے تجاوز کرتا ہے جن کا ہم کو حواس کے ذریعہ سے ادراک

(۱۹) Regulative idea

(۲۰) Constitutive notion

ہوتا ہے ، اور من حیث المجموع حقیقت کی نوعیت پر نظریات قائم کرتا ہے تو اس کو کانٹ کی اصطلاح میں 'فہم' کی بجائے 'عقل' (۲۱) کہتے ہیں) اور اگر عقل یہ تصورات قائم نہ کرے تو ہمارے فہم میں سے وہ دائمی ہیجان عملیت مفقود ہوگا جو ایسے مقصود کی موجودگی سے پیدا ہوتا ہے جس کی طرف ہم بڑھ تو ہمیشہ سکتے ہیں لیکن اس تک پہنچ کبھی نہیں سکتے -

کانٹ اس قسم کے تین تصورات مانتا ہے - [۱] علت اولی جو طبیعیات کی نارسا منزل مقصود ہے؛ [۲] نفس جوہری (۲۲) جو نفسیات کی نارسا منزل مقصود ہے اور جو ہمیشہ کسی نہ کسی شعوری حالت کی طرف متوجہ رہتی ہے؛ [۳] محیط عالم حقیقت (۲۳) جو فلسفہ کی نارسا منزل مقصود ہے جس کی وجہ سے سخت تضاد اور ایسے تضاد کے باوجود جیسے دیکارت نے امتداد اور فکر کے مابین قائم کیا ہے فلسفہ ایک اصلی و اساسی وحدت تلاش کرنا چاہتا ہے ، جس کو کانٹ اور دیکارت دونوں خدا کہتے ہیں - باری تعالے ، نفس اور علت اولی یا حادثہ اولین ، ان تین چیزوں کا وجود صرف یہی نہیں کہ تخلیق عالم میں مضمر ہے بلکہ (اور یہ بات ہم سے زیادہ تعلق رکھتی ہے) ایسے آزادانہ فعل سے متصور ہوتا ہے جس کو میں حقیقی معنیٰ میں اپنا کہہ سکتا ہوں - یہ تینوں ایسے مسئلے ہیں جن کو بقول کانٹ ہماری عقل اپنی خلقی ساخت کی بنا پر اٹھاتی ہے ، لیکن جن کو اپنی نوعیت اور خلقی ساخت ہی کی بنا پر حل کرنے سے قاصر ہے - اس سے ان تمام دلائل کا امکان باطل ہوجاتا ہے جو اکثر لوگ وجود باری تعالی کے متعلق پیش کرتے تھے -

یہ تمام دلائل کانٹ کو دراصل اس وجودیاتی دلیل (۲۴) پر مبنی معلوم ہوتے ہیں جس کا پہلے ذکر ہو چکا ہے - اس دلیل کو کانٹ خاص طور پر منہدم کرنا چاہتا ہے ، کیوں کہ یہ دلیل اس امر

All embracingrealitd (۲۳) Substantial soul (۲۲) Reason (۲۱)
Ontological argument (۲۴)

کے لئے کہ 'فکر' حقیقت کو اس طرح سمجھ سکتی ہے جیسی کہ حقیقت فی الواقع ہے ، مہر توثیق اور سند اعتماد ہے - اس لئے یہ اذعانی فلسفہ کا حصن حصین ہے جس کی جگہ کانٹ انتقادی فلسفہ کو لانا چاہتا ہے - کانٹ کے لئے یہ امر کہ ایک شئے کو ہم اس کے بر عکس تصور نہیں کر سکتے اس امر کی ضمانت ہے کہ وہ شے فکر سے علیحدہ اپنا وجود رکھتی ہے کیوں کہ ہمارے پاس یہ فرض کرنے کے لئے کوئی وجہ نہیں ہے کہ اشیا فی الحقیقت بھی ایسی ہی ہیں جیسے کہ ہمارے حواس اور قوائے ذہنی کی ساخت کی بنا پر معلوم ہوتی تھیں - بلکہ اگر یہ فی الواقع ایسی ہوں بھی تو یہ ایک عجیب و غریب اتفاق ہوگا - لیکن ، اگر وجود باری ، نفس غیر فانی اور آزادیٔ ارادہ کے تمام ثبوت لازمی طور پر مغالطہ آمیز مان لئے جائیں تو ان کے تمام رد بھی مغالطہ آمیز ہوں گے - فطری مذہب کے ان بنیادی ارکان کو ، جیسا کہ یہ کانٹ کے زمانے میں سمجھے جاتے تھے ، 'علم' (۲۵) کے دائرے سے 'ایمان' (۲۶) کے دائرے میں منتقل کیا جاسکتا ہے - ایمان کے معنی کانٹ کے نزدیک کسی شے کے اس طرح صادق سمجھنے کے ہیں جو عمل کے لئے تو مکتفی وجوہ (۲۷) رکھتی ہو لیکن جس کی وجوہ اس قدر مکتفی نہ ہوں کہ وہ عقل کے لئے باعث تشفی ہو سکیں - یہ سمجھنے کے لئے کہ کانٹ خدا ، آزادی ارادہ انسانی اور لا فنائیت روح پر ایمان و عمل کے لئے کافی و شافی سمجھتا ہے ہم کو اس کے نظریۂ علم سے نظریۂ عمل و کردار کی جانب رجوع کرنا چاہئے -

کانٹ نے 'تنقید عقل محض' کے بعد ۱۷۸۸ع میں 'تنقید عقل عملی' (۲۸) تصنیف کی - جس طرح پہلی کتاب انسانی ادراک و فہم سے بحث کرتی ہے یہ کتاب انسانی ارادہ سے بحث کرتی ہے - ارادۂ انسانی کانٹ کے نزدیک 'عملی عقل' (۲۹) ہے - کیوں کہ جس حد تک یہ خصوصیت کے ساتھ انسانی ہے اور حیوانوں کی طرح محض جبلی نہیں ہے اس حد

Knowledge (۲۵) Faith (۲۶) Sufficient grounds (۲۷)
Critique of Practical Reason (۲۸) Practical reason (۲۹)

تک یہ ہمیشہ کسی ایسی شئے کے لئے ہوگی جس کی کوئی عقلی وجہ بیان کی جاسکے ، جس کی کوئی نہ کوئی غایت ہو ۔ ہر سوچا سمجھا عمل غور و فکر کے وقت کردار کے کسی نہ کسی منصوبے کے مطابق کیا جاتا ہے ، خواہ یہ کسی شخص کے کاروبار کے چلنے کے متعلق ہو یا کسی شخص کی مسرت کو زیادہ کرنے کے لئے ، یا کسی شخص کے فرض منصبی کا جزو ہو ۔ اس آخری صورت میں جس شئے کا ارادہ ہوتا ہے اس سے کانٹ کے نزدیک ارادہ کرنے والے کی کوئی غرض وابستہ نہیں ہوتی ۔ جو فعل اخلاقی نقطہ نظر سے مستحسن ہوتا ہے اس کی یہ ایک خاص علامت ہے کہ یہ اس لئے نہیں ہوتا کہ فاعل کے لئے باعث لذت ہے ، نہ اس لئے ہوتا ہے کہ یہ کسی طرح اس کے لئے مفید و سود مند ہے ۔ بلکہ وہ اس کو صرف اس لئے کرتا ہے کہ یہ صائب (۳۰) ہے ؛ ایک ایسے حکم مطلق (۳۱) یا قانون کے مطابق ہے جس میں کسی قسم کی شرط کو دخل نہیں ہے ۔ مثلاً یہ ایسا نہیں ہے ''اگر تم اس سے بچو'' ، ''اگر تم اس کو لو'' بلکہ قطعاً غیر مشروط ہوتا ہے ۔

کانٹ جس قدر حقیقی اخلاقیت کی اس غیر مشروط پابندی پر زور دیتا ہے اتنا کسی شئے پر زور نہیں دیتا ۔ اگرچہ غیر تربیت یافتہ ضمیر کے احکام میں یہ مضمر ہوتا ہے ، لیکن کانٹ کے نزدیک فلسفہ اخلاق کے اکثر مصنف اس بات کو اچھی طرح نہیں سمجھتے ۔ سترھویں اور اٹھارویں صدی میں فلسفہ اخلاق پر یوں تو عام طور پر ، مگر خصوصیت کے ساتھ انگلستان میں ، بہت زیادہ کتابیں لکھی گئی تھیں ۔ اس کی وجہ یہ ہوئی تھی کہ علمی دنیا میں ھابس کی تعلیمات رد کرنے کا جذبہ موجود تھا جس کے متعلق بالعموم یہ سمجھا جاتا تھا کہ (اگرچہ صحیح نہ سمجھا جاتا تھا) وہ اخلاقیات کو ایسا معاملہ بنا دینا چاہتا ہے جس کو حکومت جس طرح سے چاہے نافذ کردے ۔ اس کے بعض حریفوں بالخصوص رالف کڈورتھ (۳۲) اور سیمیول کلارک (۳۳) [۱۶۷۵ - ۱۷۲۹ع]

Ralph Cudworth (۳۲) Categorical imperative (۳۱) Right (۳۰)
Samuel Clarke (۳۳)

نے ، جو نیوٹن کا دوست تھا اور جس کی خط وکتابت لائبنز سے بھی تھی ، اس پر زور دیا کہ اخلاقی حقائق جس طرح ریاضیات پر مبنی نہیں ہیں اسی طرح محض انسان یا خدا کی مرضی پر بھی مبنی نہیں ہیں۔ اوروں نے (مثلاً ارل آف شیفٹبری (۳۴) [۱۶۷۱ – ۱۷۱۳ ع] جو لاک کا شاگرد تھا اور جس کو خلقی تصورات کے رد کرنے میں اپنے استاد کے ساتھ اتفاق نہ تھا، اور فرانسس ہچیسن (۳۵) [۱۶۹۴ – ۱۷۴۷ع] جو اسکاچستانی پروفیسر تھا) ، یہ کہا کہ اخلاق خیر و شر کے لئے انسان میں ایک قدرتی قابلیت ہوتی ہے جس طرح سے کہ اس میں خوبصورت اور مکروہ کے مابین تمیز کرنے کا ایک فطری وجدان ہوتا ہے۔ ہیوم ، شیفٹبری اور ہچیسن سے اس بارے میں تو متفق ہے کہ ہمارے اخلاقی احکام عقل پر نہیں بلکہ جذبات (۳۶) پر مبنی ہوتے ہیں اور جذبہ کے متعلق وہ کہتا ہے کہ یہ اس تشفی سے پیدا ہوتا ہے جو انسان کو اپنے 'مفید اور خوش آئند' افعال پر تامل کرنے سے نصیب ہوتی ہے اور یہ تشفی محض فاعل ہی کو نہیں ہوتی بلکہ اور لوگوں حتی کہ کل بنی نوع انسان کو ہوتی ہے۔ اسی طرح اس کا دوست آدم اسمتھ (۳۷) [۱۷۲۳ – ۱۷۹۰ ع] جو معاشیات جدید کا بانی ہے، یہ کہتا ہے کہ ہمارے احکام اس بارے میں کہ ہم کو ایک شئے کو کرنا چاہیے یا نہ کرنا چاہیے دراصل اپنے ان احساسات کے ساتھ ہمدردی پر مبنی ہوتے ہیں جو ہم کو اس حالت میں ہوتے ہیں جب کوئی دوسرا اس فعل کا فاعل ہوتا اور ہماری حیثیت ایک بے تعلق تماشائی کی ہوتی۔

اسی قسم کے تمام نظریات میں کانٹ اس شے کو مفقود پاتا ہے جو اس کے نزدیک اخلاقی حکم یا فیصلہ کی اصلی خصوصیت ہے۔ یعنی اخلاقی حکم میں اس کو 'غیر مشروط پابندی' (۳۸) کے شعور کا اظہار کہیں نظر نہیں آتا۔ برطانیہ کے اس اخلاقی فلسفی کی تصنیفات سے جس کا تصور اخلاقیات اس سے بہت زیادہ مشابہ تھا یعنی جوزف بٹلر (۳۹)

(۳۴) Earl of Shaftsbury (۳۵) Francis Hutcheson
(۳۶) Sentiment (۳۷) Adam Smith
(۳۸) Unconditional obligation (۳۹) Joseph Butler

[۱۲۹۲ – ۱۷۵۲ء] جس سے وہ غالباً واقف بھی نہ تھا ۔ لیکن ، اگر وہ واقف بھی ہوتا تو بھی یقیناً وہ یہی کہتا کہ بٹلر نے بھی ٹھوکر کھائی ہے کیوں کہ باوجودیکہ ضمیر کی 'بیّن سند' (۴۰) پر قرار واقعی زور دیتا ہے مگر ساتھ ہی 'معقول قسم کی محبت ذات' (۴۱) کو بھی وہ اس کے مساوی ایک محرک قرار دیتا ہے ۔ کانٹ کے ایک معاصر رچرڈ پرائس (۴۲) [۱۷۲۳ – ۱۷۹۱ء] کے خیالات اخلاق کے متعلق کانٹ سے نسبتاً زیادہ مشابہ ہیں ۔ یہ انگلستان میں وزیر تھا اور فرانس کے انقلاب کی ابتدا سے بہت ہمدردی رکھتا تھا ۔ اسی کے جواب میں ایڈمنڈ برک (۴۳) نے اپنی مشہور کتاب ''کچھ خیالات انقلاب فرانس کے متعلق'' (۴۴) تصنیف کی تھی ۔ غالباً کانٹ پرائس سے بالکل واقف نہ تھا ، جو اس میں شک نہیں کہ برطانیہ کے اور فلاسفہ کی طرح اس بیان میں کہ حقیقی اخلاقیت کی مطابقت کے لئے غیر مشروط پابندی کے علاوہ اور کوئی محرک نہ ہونا چاہئے کانٹ سے کہیں کم متوافق ہے ۔ اس کو کانٹ سے اس بارے میں تو اتفاق تھا کہ اخلاقیات کا انحصار عقل پر ہونا چاہئے نہ کہ جذبات پر، جیسا کہ ہیوم اور اسمتھ کہتے ہیں ۔ اس حد تک وہ اپنے ہم وطنوں کڈورتھ اور کلارک کا متبع تھا ۔ لیکن ہم اس کو فہم کے ''نظری'' اور ''اخلاقی'' پہلووں میں امتیاز قائم کرتا ہوا پاتے ہیں جو کانٹ کے اخلاقی فلسفے میں نظری اور عملی عقل کے امتیاز کا پیشرو ہے ۔

کانٹ گو اخلاقی فرض کی غیر مشروط نوعیت کے متعلق یہ خیال کرتا ہے کہ اس کا فہم صرف عقل کے ذریعہ سے ہو سکتا ہے اور عقل ہی ہم میں ایک ایسا ملکہ ہے جو اپنا معروض صرف ایسی شئے کو بناتا ہے جو مکمل یا کامل ہوتی ہے ۔ لیکن اس کے ساتھ ہی وہ اس اہم فرق پر زور دیتا ہے جو ایک ایسے غیر مشروط حکم کے فہم میں جس کی فی الواقع پابندی کرنی ضروری ہے اور محض ایک تصور

(۴۰) Manifest authority
(۴۱) Reasonable self love
(۴۲) Richard Price
(۴۳) Edmund Burke
(۴۴) *Reflections on the Revolution in France*

انضباط کی حیثیت سے غیر مشروط کے مابین ہوتا ہے جو ہم کو کسی ایسی شئے سے مطمئن ہونے سے روکتا ہے جس کی کوئی اور شے شرط ہو یا جو کسی اور شئے کے تابع ہو ، لیکن ایسی شئے کو کبھی پیش نہیں کرتا جو اس طرح سے مشروط نہیں ہے - عقل عملی کو کانٹ عقل نظری پر ترجیح دیتا ہے - اس میں وہ ایسی زبان استعمال کرتا ہے جس کو اس سے پہلے فلاسفہ بالعموم استعمال نہ کرتے تھے - ارسطو انسانی افعال میں سب سے بلند مرتبہ 'جاننے' کو دیتا ہے - نوفلاطونیے(۴۵) اور قرون وسطی کے فلاسفہ (۴۶) مساعی انسانی کی غایت خدا کے ذاتی علم یا بصیرت قدسی کو قرار دیتے ہیں جس کی طرف فضیلت اور عمل صالح اشارہ کرتے ہیں - اسپی نوزا کے نزدیک روح انسانی کی شریف ترین حالت خدا کی عقلی محبت ہے جو مادہ اور ذہن کے متوازی سلسلوں کے مکتفی علم سے پیدا ہوتی ہے ، کیوں کہ اسی میں باری تعالے کی نوعیت ہم پر ظاہر ہوتی ہے - یہ سچ ہے کہ لاک کے مدرسۂ فکر کے انگریزی فلاسفہ علم انسانی کی محدودیت کی طرف مائل تھے مگر ساتھ ہی وہ یہ بھی کہتے تھے کہ اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ ہم اپنا فرض نہ پہچان سکتے ہوں اور اس کے عمل سے اپنے وجود کی غایت نہ پوری کر سکتے ہوں - لیکن کانٹ نے جو زمانہ پایا ہے (اور جو جرمنی میں روشنی کا زمانہ کہلاتا ہے، کیوں کہ اس میں علم اور اس تفوق کو خاص منزلت دی جاتی تھی جو اس کے حاصل کرنے سے اهل علم کو بے علم لوگوں کے توہمات کے مقابلہ میں حاصل ہو جاتا ہے) اس میں اس ملک کے اهل علم اس مسئلہ کی نسبت عام طور پر یہ خیال نہ رکھتے تھے -

کانٹ کا طبیعی رجحان جیسا کہ وہ خود کہتا ہے تلاش علم کی جانب تھا ، اور ایک زمانے میں وہ جاہل عوام کو جو علم حاصل کرنے کی قابلیت نہیں رکھتے تھے بہ نظر حقارت دیکھا کرتا تھا - لیکن فرانس کے اس بڑے مصنف کے اثر نے جو موجودہ جمہوریت کا

School men (۴۶) Neo-platonists (۴۵)

پیغمبری خیال کیا جاتا ہے، یعنی جین جیکس روسو (۴۷) [۱۷۱۲ – ۱۷۷۸ع] ، اس کے خیالات کو بدل دیا تھا اور وہ اس بات کو ماننے لگا تھا کہ انسان کا صاحب علم ہونا ایسی بات نہیں جس پر وہ اپنے ابنائے جنس پر فخر کر سکے ۔ در اصل جو شے قابل فخر ہے وہ انسان کا ادائے فرض ہے اور یہ ہر شخص کے قبضہ کی بات ہے ۔ ادنیٰ ، اعلیٰ عالم جاھل سب اپنے فرائض پر عمل کر سکتے ھیں ، گو ایسے آدمی تو بہت ھی کم ہوتے ھیں جن کے فرائض میں کانٹ کی طرح سے علمی مشاغل برائے علم داخل ہوتے ھیں ۔ لیکن یہ بات قابل لحاظ ہے کہ گو کانٹ روسو کے اثر سے علمی مشغلہ کو اخلاق کے مقابلہ میں، جس کا اتباع کل بنی نوع انسان کے لئے ضروری ہے، محض ایک شعبہ خیال کرنے لگا تھا ، لیکن اس نے روسو کے اتباع میں اخلاق کو محض ایک جذبہ کبھی نہیں مانا ۔ اس کے بر عکس گو وہ اس زمانے میں تھا جس میں روسو نے انتہائی قسم کی جذباتیت کو بھی مقبول کر دیا تھا ، لیکن اس کے برعکس جذبات کو اخلاق میں تابہ امکان کم سے کم جگہ دی ۔ اس نے صرف اس امر پر ھی زور نہیں دیا کہ فرض صرف اس حالت میں محرک عمل ہو سکتا ہے جب کہ عمل میلان و غرض کے مخالف ہو بلکہ بعض اوقات تو وہ یہ کہتا ہے کہ جس فعل سے فاعل کو لذت نصیب ہوتی ہو وہ اس کا صحیح اخلاق محرک ھی نہیں ہو سکتا ۔

اسی بنا پر شلر (۴۸) [شاعر ؛ ۱۷۵۹ – ۱۸۰۵ع] نے جو اس کا بہت معترف تھا ایک نظم لکھی ہے جس میں اس کے خیال کا مذاق اڑایا کہ صرف وھی شخص صاحب اخلاق ہو سکتا ہے جو قانون پر صرف بر بنائے خوف عمل کرتا ہو ۔ اس میں شک نہیں کہ اس قسم کا انداز ایک شاعر کو ھرگز پسند نہیں آسکتا ۔ اخلاق کے متعلق تو نہیں کہہ سکتے مگر ھاں ایک فنکار کو اس حسن بیان کا احساس ہونا چاھئے جس کا اظہار اس نے کیا ہے ۔ کانٹ نے اپنی بعد کی تصانیف میں

(۴۷) Jean-Jacques Rousseau (۴۸) Schiller

ہمارے ان احکام پر بحث کی ہے جو حسن و قبح سے متعلق ہوتے ہیں اور جن میں بجائے اس کے کہ ہم انفرادی پسند کا دعویٰ کریں، اخلاق احکام کی طرح کلی قبولیت کا دعویٰ کرتے ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ اگر اوروں کو ہم سے اختلاف ہو تو یا تو ہماری رائے غلط ہوگی اور یا ان کی ۔ اس کے متعلق کانٹ کی یہ رائے ہے کہ اس قسم کے احکام کی قبولیت عامہ کے لئے ہم بنی نوع انسان کے مشترک ذوقی احساسات سے طالب اتحاد ہوتے ہیں، مگر اخلاق احکام کی قبولیت عامہ کے بارے میں اس کا خیال یہ تھا کہ ہماری اپیل عقل کے اصول عامہ سے ہونی چاہئے جن کا احساسات سے کوئی تعلق نہیں ہے ۔ عقل کے ان اصول عامہ کی قوت و اقتدار کو ہر فرد اپنے لئے انفرادی طور پر تسلیم کرے جس حد تک کہ وہ ان میں فیصلہ اپنی عقل یا ضمیر کے فیصلہ کو محسوس نہیں کرتا بلکہ یہ جانتا ہے کہ یہ اصول کسی اور غایت کے لئے بمنزلہ وسیلہ کے ہیں ؛ مثلاً خدا یا انسان کی خوشنودی کا حصول ۔ اس حد تک ان کا جو اتباع وہ کرتا ہے اس کو صحیح معنی میں اخلاق نہیں کہہ سکتے ۔ بایں ہمہ، چوں کہ یہ اس کی عقل کے فیصلے ہیں اس لئے ان میں کوئی شے مخفی یا راز کی نہیں ہوسکتی۔وہ بہ حیثیت ایک ذی عقل کے ان سے واقف ہے اور اس جیسے اور ذی عقل بھی ان سے واقف ہوں گے ۔

اس طرح اخلاق قانون کے وقوف ہی سے فرد کو اپنے صاحب اختیار ہونے کا شعور ہوتا ہے ۔ چوں کہ وہ جانتا ہے کہ اس کو بعض کاموں کو کرنا 'چاہئے' (۴۹) یا بعض اعمال انجام دہی کا ارادہ کرنا چاہئے اس لئے وہ اس بات کا شبہ نہیں کرسکتا کہ وہ ان کاموں کے کرنے کا ارادہ 'کرسکتا' (۵۰) ہے اور ان کی انجام دہی بھی کرسکتا ہے بشرطیکہ اس کے ارادہ ہی میں کوئی مزاحمت نہ ہو۔ اخلاق قانون کے اس شعور اور اس اختیار سے جو اس شعور میں مضمر ہے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اور تمام صاحب عقل بھی جن میں اس قسم کا شعور ہوتا ہے ہماری

Ought to will (۴۹)   Can will (۵۰)

طرح صاحب اختیار ہوتے ہیں اور اسی شعور سے ذوی العقول ہستیوں کی ایک سلطنت یا دولت مشترکہ کا خیال پیدا ہوتا ہے جس میں ان ہستیوں کو اسی قانون کی پابندی کا شعور متحد کرتا ہے۔صواب و ناصواب کے شعور کے ان تین پہلوؤں میں اور آزادی، مساوات، اخوت کے ان تین اصولوں میں جن کا انقلاب فرانس اعلان کرتا تھا بہت ہی مشابہت ہے ۔ انقلاب فرانس کے آغاز کا کانٹ نے بھی اپنے انگریز معاصر پرائس سے کچھ کم گرم جوشی سے استقبال نہ کیا تھا ، کیوں کہ یہ ان تین اصولوں کا سیاسی مظہر معلوم ہوتا ہے جن کو کانٹ انسان کی فطرت اخلاقی تسلیم کرتا تھا ۔ اس قدرت و اختیار میں جو اخلاقیات سے متصور ہوتا ہے اس میں کانٹ ایسی غیر مشروط اصل کے تصورکو تسلیم کرتا ہے جس نے عقل نظری کے لئے ایک ناگزیر و لا حل مسئلہ پیدا کردیا تھا ۔ عقلی عملی کے لئے یہ مسئلہ سے بھی کچھ زیادہ اہمیت رکھتا ہے ۔ اس کے لیے یہ ایک امر مسلمہ (۵۱) سے ہے ، کیوں کہ انسان لازمی طور پر اس طرح سے عمل کرتا ہے کہ ' گویا وہ آزاد ہو' ۔ با ایں ہمہ ایک فعل کو زمانہ میں ایک وقوعہ(۵۲) کی حیثیت سے اگر خارج کی نظر سے دیکھا جائے ، خواہ اس کو اور لوگ دیکھیں یا خود فاعل دیکھے ، یہ کبھی اختیاری اور آزاد نہ 'لگے گا' ۔ کسی دوسرے وقوعہ کی طرح ضرور ہے کہ اس کے ما قبل کچھ واقعات ہوں اور وہی اصول جو اور سب جگہ ہمارے واقعات کے سائنسی مطالعہ پر حکمران ہے یہاں بھی ان واقعات میں ہم کو علت کی تلاش پر مجبور کرے گا ۔ اور اگر اس کے دریافت کرنے میں ہم کامیاب نہ بھی ہوں تو بھی یہ ہم کو علت کے محض فرض کرنے پر مجبور کردے گا ۔ لہذا مظاہر ہونے کی حیثیت میں ہمارے افعال متعین و پابند ہوتے ہیں ، اگرچہ یہ آزادی کے تصور کے تحت کئے جاتے ہیں (اور صرف آزادی کے تصور کے تحت ہی ہو سکتے ہیں) ۔ کانٹ کے نظریۂ قدر کے متعلق یہ خیال ہوسکتا ہے کہ اس سے مسئلہ کی دقت حل نہیں ہوتی بلکہ یہ محض دقت کو بیان کرتا ہے ۔ ایسے فلسفی کی،

(۵۱) Postulate (۵۲) Event

جس کا اخلاقی اور علمی شعور دونوں غیر معمولی ہوں ، یہ خصوصیت ہوتی ہے کہ وہ ایک کے لئے دوسرے کی قربانی کو جائز نہیں سمجھتا۔ چناں چہ کانٹ شعوری آزادی کو، جس کے بغیر ہماری اخلاقی زندگی بے معنی ہو جاتی ہے ، محض وہم اور التباس نہیں کہہ سکتا ۔ اور نیز وہ یہ بھی نہیں کہہ سکتا کہ سائنسی مشاہدہ کرنے والے کی حیثیت سے ایک ایسے واقعہ کے متعلق جو زمان میں ہوتا ہو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ خود اپنی علت ہے ۔ اگر وہ اخلاقی شعور کو سائنسی شعور کی نسبت حقیقت کی نوعیت اصلی سے قریب تر سمجھتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اول الذکر کا تعلق اصل 'عمل کے کرنے' سے ہے جو آخر الذکر کے سامنے 'کیا کرایا' ہوا آتا ہے ۔

اب ہم کو اس کی وجہ معلوم ہو سکتی ہے کہ آزادیٔ ارادہ کے مسئلہ کے متعلق کانٹ نے یہ کیوں کہا کہ ہمارے پاس ایسے دلائل تو ہیں جن کی بنا پر ہم اس کو صحیح سمجھ کر عمل کر سکتے ہیں لیکن یہ دلائل اس قدر قوی نہیں کہ اس سے نظری شکوک بھی رفع ہو سکیں ۔ یہی وہ 'زندگی بعد موت' اور 'خدا' کے متعلق بھی کہتا ہے۔ ہم کو عمل کرنے کے لئے ایک غیر مشروط فرض کا اس طرح شعور ہوتا ہے کہ گویا ہمارے سامنے دائماً ایک ایسے نصب العین کی طرف بڑھنے کی امید تو ہے جس کے متعلق ہم یہ خیال نہیں کر سکتے کہ ہم اس حد تک پہنچ گئے ہیں ، اور گویا دنیا کا ایک ایسا حاکم ہے جس کی حکومت میں اخلاقیت کا سب سے زیادہ لحاظ کیا جاتا ہے لیکن کوئی سائنسی تحقیق عقل عملی کے ان مسلمات کو ہمارے لئے یقینی واقعات میں تبدیل نہیں کرسکتی ۔ کیوں کہ ان میں سے ایک کا بھی ادراک زمان و مکان میں کسی وقوعہ یا شئے کی حیثیت سے نہیں ہو سکتا ۔ لیکن انہیں وجوہ کی بنا پر سائنسی تحقیق ان کی تردید بھی نہیں کر سکتی ۔ یہ بھی 'اختیار' کی طرح سے معروضات علم نہیں بلکہ معروضات عقیدہ ہیں ۔

کانٹ نے اپنی کتاب 'تنقید عقل محض' میں کہا تھا کہ کائنات

اور ذہن کی اصل حقیقت ہمارے لئے لازماً غیر معلوم ہیں ۔ ہم صرف ان کو اس طرح سے جان سکتے ہیں جیسی کہ وہ ہم کو معلوم ہوتی ہیں ۔ اگرچہ ہم ان کی اصل حقیقت کے متعلق نظریات قائم کئے بغیر نہیں رہ سکتے ، لیکن ان نظریات کی تجربہ کی کسوٹی پر (جس کے علاوہ ہمارے پاس اور کوئی جانچ کا طریقہ بھی نہیں) جانچ نہیں ہو سکتی۔ اپنی کتاب 'تنقید عقل عملی' میں وہ یہ کہتا ہے کہ اس لا علمی کے باوجود ہمارے لئے یہ ضروری ہے کہ اس طرح پر عمل کریں گویا کہ اشیاء کی اصل نوعیت ایسی ہے جیسی کہ ہم نے قیاس کی ہے ، اگرچہ افعال کے کر لینے کے بعد ہم کو یہ نہ 'لگے' گا کہ یہ ہمارے صاحب اختیار ہونے کی بنا پر وقوع میں آئے ہیں ، جو کہ ہم کو ان کے کرنے سے پہلے فرض کرنا پڑا تھا ۔ اپنے تیسرے اور آخری انتقاد میں ، جس کا کہ اس نے ، تنقید ملکہ تحکیم، (۵۳) نام رکھا تھا ، وہ بعض ظواہر و مظاہر کا انکشاف کرتا ہے جن کو ہم مظاہر کی حیثیت سے بھی ' اس علت غائی ' ، 'انجام' یا 'غایت' کے تصور سے علیحدہ بیان نہیں کر سکتے جس کے بغیر ہم سے فعل وقوع میں نہیں آسکتا، لیکن جس کے لئے ریاضیاتی یا میکانیکی قسم کی تشریح میں، جو سائنس کا آدرش ہے کوئی جگہ نہیں ہے ۔ یہ ظواہر دو طرح کے ہوتے ہیں ۔ پہلی قسم ان مظاہر کی ہے جن کو ہم حسین کہتے ہیں۔ جب ہم کسی شے کو خوبصورت کہتے ہیں تو اس وقت گو ہم کو اس امر کا خیال نہیں ہوتا کہ یہ حسن کون سی غایت یا مقصد کو پورا کرتا ہے ، لیکن ہم یہ ضرور خیال کرتے ہیں کہ گویا خوب صورتی یا جمال کوئی امر عارض نہیں بلکہ کسی فنکار کی تخلیق کے حسن کے مثل اس کو بھی کسی صاحب عقل ذات نے ایک غایت کو مد نظر رکھ کر پیدا کیا ہے ، یعنی یہ کہ یہ کسی کی نیت کا نتیجہ ہے ۔ لیکن یہاں بھی ہم صرف ان احساسات سے بحث کرتے ہیں جو ہم میں بعض اشیاء کے ادراک سے پیدا ہوتے ہیں ۔ ہم اشیاء سے ان معنی میں حسن منسوب نہیں کر سکتے جن معنوں میں یہ سائنسی فہم کے لئے موجود ہوتی

Critique of the Faculty of Judgement (۵۳)

ہیں ، کیوں کہ سائنسی علم ایسی اشیا کے حسن کا حوالہ دئے بغیر ان کے وجود کی میکانیکی اصول پر توجیہ کر سکتا ہے ۔ ایسے مظاہر جن کی ہم کسی مقصد یا غایت کا حوالہ دئے بغیر توجیہ نہیں کرسکتے دوسری قسم اُن مظاہر کی ہے جن کی کسی مقصد یا غایت کے تصور کے بغیر توجیہ کرنے سے ہم قاصر ہیں ۔ یہ عضوی (۵۴) وجود ہیں ، مثلاً نباتات و حیوانات ۔ اگرچہ ان کے متعلق بھی جہاں تک ہوسکے گا ہم میکانیکی توجیہ کریں گے لیکن ان میں کوئی نہ کوئی چیز ایسی ضرور نکل آئے گی (مثلاً ان کے اجزا کی کُل جسم کی غایتوں سے مطابقت) جس کی اس طرح سے توجیہ نہ ہو سکے گی ۔ یہاں بھی ہم یہی کہیں گے کہ ان اشیاء کی نوعیت کی توجیہ بلا کسی مقصد یا غایت کے فرض کئے نہیں ہو سکتی ۔ اور ہم یہ دعویٰ نہیں کرسکتے کہ ان مظاہر کی جس طرح سے ہم توجیہ کر رہے ہیں وہ اس کے علاوہ اور کسی طرح عالم وجود میں نہ آسکتے تھے ۔

کانٹ کی تصانیف نے فلسفہ کو ایک نیا دور عطا کیا ۔ ان سے معلوم ہوا کہ جن راستوں پر موجودہ زمانہ کے ارباب فکر جا رہے ہیں اگر ان کو انجام تک پہنچایا گیا تو اس کے نتائج اس سے زیادہ تباہ کن ثابت ہوں گے جتنا کہ ان کے موجد سمجھتے تھے ۔ یہی حال اس انداز فکر کا تھا جس کا آغاز دیکارت کے اس انکار سے ہوا تھا کہ ذہن ایک ایسی حقیقت کو سمجھ سکتا ہے جو سمجھے جانے کے بغیر بھی اپنا وجود رکھتی ہے ۔ دیکارت کے شک نے اگر کسی یقین کی جان بخشی کی تھی تو وہ صرف اپنی فکر کے وجود کی ۔ لیکن وجود باری تعالےٰ کے متعلق وجودیاتی دلیل کی مدد سے (جو کہ اس کی فلسفیانہ فکر میں تھی) اس کا خیال تھا کہ اس نے ان تمام ضروری تصورات کو پھر حاصل کر لیا ہے جن کو اس نے عارضی طور پر ترک کر دیا تھا ۔ کانٹ کو اس امر سے انکار تھا کہ ہمارے تصورات میں کوئی ایسا تصور ہو سکتا ہے جس کا یہ خاص مرتبہ ہو کہ وہ کسی دوسری

Organic (۵۴)

حقیقت کو سند وجود بخش سکے ۔ اس سے اس نے اس پل کو مسمار کر دیا جو دیکارت نے ذہن اور عالم حقیقی کے مابین تعمیر کیا تھا۔ آئندہ کے لئے اگر کانٹ کی رائے صحیح تھی تو جس عالم تک ہمارے اذہان کی رسائی ہو سکتی ہے وہ عالم مظاہر ہے ۔

علاوہ بر این لاک کے مدرسۂ فکر نے یہ فرض کر لیا تھا کہ ہمارے علم میں جو شئے ایسی ہوتی ہے کہ اس کو ہم اپنے ذہن کا نتیجہ کہہ سکتے ہیں اس کے متعلق اس بنا پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس کو حقیقت سے کوئی تعلق نہیں ہے ۔ لیکن کانٹ کی رائے میں ہمارے تجربہ کے ہر ممکن معروض کے لئے ذہن کا کچھ نہ کچھ فعل ضرور مستلزم ہوتا ہے ۔ پس ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس قسم کے تصورات جیسے کہ تصور علت ہے ، چوں کہ یہ ذہن سے پیدا ہوئے اس لئے ان کا اطلاق معروضات پر نہیں ہو سکتا ۔ اس کے بر عکس ہم کو یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ یہ معروضات بطور خودِ اشیأ نہیں بلکہ صرف مظاہر اشیأ ہیں ۔

اکثر ارباب فکر کا خیال ہے کہ کانٹ نے حلقۂ فکر میں وہی کام کیا ہے جو انقلاب فرانس نے حلقۂ سیاست میں کیا ہے ۔ اسی نے مروجہ فلسفہ کی عمارت کو جو ایک عرصہ سے ڈگمگا رہی تھی مسمار کیا اور زمین پر قدیم مذعومات کے زہریلے خس و خاشاک سے پاک کر کے ایک آغاز نو کو ممکن کیا۔ اس نے عقل کو اپنی فطری قوتوں اور وسائل کو شمار کرنے کی دعوت دی ، قبل اس کے کہ وہ اس کام کو از سر نو ہاتھ میں لے جس کے اندر ریاضیاتی اور طبیعی علوم کی سی موافقت و مطابقت کی طرف ترقی کرنے میں فلسفہ قطعاً ناکام رہا تھا۔

۱۰

تتمہ

متاخرینِ کانٹ

کانٹ نے جو سرگرمی پیدا کردی تھی اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بعد کے زمانے میں یورپ بھر میں سب سے زیادہ فلسفہ کا چرچا جرمنی ہی میں ہوتا نظر آتا ہے ۔ جس طرح سے فرانس میں ، جو کہ اس عہد کے سیاسی انقلاب کا وطن تھا ، انقلاب سے پہلے کی حکومت دفعتاً ایسی معلوم ہونے لگی تھی کہ گویا وہ زمانہ قدیم کی ہو اور اس کو موجودہ زمانے کے معاملات سے کوئی علاقہ ہی نہ ہو، اسی طرح جرمنی میں، جو اس عہد کے فلسفی انقلاب کا وطن تھا، کانٹ سے پہلے کا زمانہ ایسا معلوم ہونے لگا تھا کہ گویا اس کو کانٹ اور اس کے بعد کے زمانے سے تعلق ہی نہیں ۔ اگرچہ یورپ کے اور ممالک کا یہ حال نہ تھا با ایں ہمہ عام طور پر یورپ کے فلسفہ پر کانٹ کی تصانیف کا اس قدر اثر پڑا کہ بلا کسی مبالغہ کے کہا جا سکتا ہے کہ موجودہ زمانہ کی فکر کی تمام شاہ راہیں کانٹ پر پہنچ کر مل جاتی ہیں ۔

لہذا انیسویں صدی کے فلسفہ پر بحث کرنے کے لئے ،جس سے ہنوز ہم اس قدر قریب ہیں کہ اس کو قرار واقعی طور پر دیکھ بھی نہیں سکتے،

بلکہ اس کے ایسے مختصر بیان کے لئے بھی ، جیسا کہ ہم اس سے پہلے کے فلسفہ کا کرتے آئے ہیں، باقی ماندہ صفحات ناکافی ہیں ۔ ہم صرف یہ بتانے پر اکتفا کرتے ہیں کہ مشہور ترین فلاسفہ نے کانٹ کے مختلف اشارات کی کیوں کر تشریح کی یا ان پر کس طرح سے تنقید و نکتہ چینی کی ۔ ہم بہت سے اہم ناموں کا بھی تذکرہ کرنے سے قاصر رہیں گے اور زندہ مصنفین میں سے تو کسی کا ذکر ہی نہ ہوگا۔

کانٹ کے نظریات میں پہلا نظریہ جو سب سے زیادہ اپنی طرف توجہ کو منعطف کراتا ہے ، اور شاید سب سے کم مفید ہے، وہ نظریہ ہےجس کی رو سے ذہن اصل حقیقت تک کسی طرح بار نہیں پاسکتا اور اس کا علم صرف مظاہر تک محدود رہ جاتا ہے۔ یہ خیال فرانس کے فلسفی اگسٹ کامٹ (۱) [۱۷۹۸ — ۱۸۵۷ع] کی ایجابیت (۲) کی بنیاد بنا جس نے اس میں یہاں تک غلو کیا کہ انسانی علم کو صرف مظاہر خارجی ہی تک محدود کر دیا (اور اس طرح سے نفسیات بھی علم انسانی کے دائرے سے نکل گئی) اور ان میں سے بھی ان مظاہر خارجی تک جو نظام شمسی کے اندر ہیں (اور ثوابت کی ہئیت بھی خارج ہوگئی) ۔ یہی خیال ' نظریہ اضافت علم' (۳) میں مضمر تھا جس کی تعلیم اسکاچستانی پروفیسر سر وایم ھملٹن(۴) [۱۷۸۸—۱۸۵۶ع] اور اس کے انگریز مقلد ھنری لانگویل مانسل (۵) [۱۸۲۰ — ۱۸۷۳] جو انگریز عالم مذھب تھا اور سینٹ پال میں ڈین تھا،اور اس کے بعد مشہور عالم فلسفی ھربرٹ اسپنسر (٦) [۱۸۲۰ — ۱۹۰۳ع] نے اپنی کتاب" اصول اولین" (۷) میں دی تھی ۔ اگرچہ ھربرٹ اسپنسر کو ھملٹن سے ، اور اس سے بھی زیادہ مانسل سے اس بارے میں اختلاف تھا کہ وہ ان دونوں کی طرح تحدیدات علم پر زور دے کر مافوق الطبعی و آسمانی کو در آنے کا موقع دینا نہیں چاھتا ۔ یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ یہ مصنف

(۱) Auguste Comte (۲) Positivism (۳) Relativity of Knowledge

(۴) William Hamilton (۵) Henry Longueville Mansel

(٦) Herbert Spencer (۷) *First Principles*

ہمارے حقیقت واقعی کے نہ سمجھ سکنے کو قویٰ کی خرابی پر مبنی قرار نہیں دیتے بلکہ کہتے ہیں کہ علم کی یہ خصوصیت ہے کہ یہ ذہن عالم یعنی 'موضوع' (۸) اور شئے معلوم یعنی 'معروض' (۹) کے مابین ایک نسبت اور اضافت پر مشتمل ہوتا ہے۔ اس امر سے انکار نہیں ہو سکتا کہ کوئی شخص اس نسبت یا تعلق سے کوئی علم حاصل نہیں کرسکتا۔ لیکن پھر بھی یہ سوال ہوسکتا ہے کہ یہ کیا ضروری ہے کہ ایک شئے کے وجود کو جس طرح سے ہم جانتے ہیں، اس شئے کے وجود اصلی سے جو ہمارے فہم سے آزاد ہے مختلف ہو۔

جن مصنفوں کا میں نے ابھی ذکر کیا ہے یہ سب کے سب علم کے محدود ہونے کے خیال کی بنا پر مطلق (۱۰) کے علم کو خارج از امکان سمجھتے ہیں۔ مطلق کا ذکر جرمنی کے ان فلاسفہ کے یہاں اکثر آتا ہے جو کانٹ کی ''تنقید عقل محض'' کی اشاعت سے نصف صدی کے بعد گزرے ہیں۔ لفظ مطلق کے دو معنی ہیں اور ان میں بسا اوقات ابہام ہو جاتا ہے۔ اس کے ایک تو یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ ایک ایسی شئے جو ہر قسم کی اضافتوں سے آزاد ہو۔ ظاہر ہے کہ کوئی معروض علم اس ذہن سے بے تعلق نہیں ہو سکتا جس کو اس کا علم ہوتا ہے۔ اس کے دوسرے معنی ایک مکمل یا کامل شئے کے بھی ہو سکتے ہیں۔ اس آخری معنی میں اس کا اطلاق انتہائی وحدت پر کیا جاتا تھا جس میں علم کے دو جز یعنی ذہن عالم یا 'موضوع' اور شئے معلوم یا 'معروض'، دونوں لازمی طور پر شامل ہیں کیوں کہ ان کے مابین ایک ناقابل انفکاک تعلق ہے۔ اگرچہ اس وحدت کے متعلق اس طرح سے تذکرہ کرنا کہ گویا یہ خود ایک معلوم شئے ہے، اور اس اعتبار سے خود اپنا ایک جز ہے، ایک معمہ سا معلوم ہوتا ہے لیکن جس طرح کانٹ دوسرے فلاسفہ کو علم کی نوعیت کے مسئلہ پر غور کرنے کی دعوت دیتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک امر واقعہ ہے کہ ہم ایک ایسے ہی معمہ پر غور کر رہے ہیں اور ہمیں اس کے لئے ایک نام کی

---

(۸) Subject (۹) Object (۱۰) Absolute

ضرورت محسوس ہوتی ہے ۔

اس سے پہلے ہم کہہ چکے ہیں کہ کانٹ کے نزدیک مظاہر (اور ہم صرف مظاہر ہی کو جان سکتے ہیں) کے پس پردہ شئے کی اصل حقیقت ہوتی ہے اس کو وہ بعض اوقات 'شئے کماھی' (۱۱) کے نام سے موسوم کرتا ہے اور بعض اوقات وہ اس کو 'معقول بالذات' (۱۲) کہتا ہے ۔ یہ گویا ایسی شئے ہوتی ہے کہ جس کا ہم خیال تو کرتے ہیں لیکن ہم کو اس کا ادراک نہیں ہوتا ۔ اگر تم کسی معروض سے وہ تمام خصوصیات نکال لو جو ہمارے طریقہ ادراک سے متعلق ہیں اور جو اس کو مظہر بناتی ہیں تو جو کچھ باقی بچے گا وہ 'شئے کماھی' ہوگی ۔ یہ ایسی شے ہوتی ہے جس کی موجودگی کے احساس سے ہم نکل نہیں سکتے لیکن جیسی کہ یہ فی نفسہ ہوتی ہے ہم کو اس کا ادراک کبھی نہیں ہوتا ۔ یہ بات تعجب خیز نہیں ہے کہ کانٹ کے ایسے متبعین ہوں جو یہ خیال کریں کہ اگر اس بات کو صاف طور پر تسلیم کر لیا جائے کہ 'شئے کماھی' خود ذہن کی ایک اختراع ہے تو اس کے فلسفہ کی اصلاح ہو سکتی ہے اس لئے کہ یہ فرض کرنا کہ ہمارے تجربہ میں کسی ایسی شے کا ہونا ممکن ہے جس کو ذہن اپنے ذرائع سے پیدا نہیں کرتا محض اذعانی طرز فکر کا غیر متوافق بقیہ ہے جس سے خود کانٹ چھٹکارا حاصل کرنا چاھتا تھا ۔

یہ قدم جان گاٹلیب فیشٹے (۱۴) [۱۷۶۲ - ۱۸۱۲ع] نے اٹھایا یہ محض فلسفی ھی کی حیثیت سے شہرت نہیں رکھتا بلکہ وطن پرست اور حریت پسند کی حیثیت سے بھی مشہور ہے جس نے 'اپنی قومی آزادی کے برقرار رکھنے کے لئے ، جرمنوں کو نپولین کے خلاف اکسانے میں بہت بڑا حصہ لیا تھا ۔ جو شئے جانتی ہے یعنی 'عالم' اور جس شئے سے ذات عالم اپنے آپ کو ممتاز کرتی ہے اور جس کو اپنا معروض خیال کرتی ہے یعنی 'معلوم' دونوں فشٹے کے نزدیک اس ذہن کے عمل کا

Thing-in-itself (۱۱) *Noumenon* (۱۲) Inconsistent (۱۳)

Johann Gottlib Fichte (۱۴)

نتیجہ ہوتے ہیں جس سے کانٹ سوائے ' شئے کماھی ' کے تجربہ کی ہر ایک چیز کو منسوب کرتا ہے ۔ اس کو تمہارا یا میرا ذہن کہنا صحیح نہیں بلکہ یوں کہو کہ یہ ذہن جس قدر میرا نہیں اسی قدر تمہارا بھی نہیں ہے ۔ کانٹ نے نہ تو علم کے بیان میں اور نہ ارادہ کے بیان میں اس کو کسی ایسی شے پر مبنی قرار دیا ہے جو مختلف افراد میں مختلف ہوسکتی ہو ۔ اس کے نزدیک کوئی شئے کسی شخص کے ذاتی ادراک یا فہم کا نتیجہ نہیں ہوتی یا کوئی آزاد عمل محض ذاتی طور پر اچھا نہیں ہوتا ۔ مثلاً کسی شئے کو شمار کرتے وقت یا مقدمات سے نتائج کا استنباط کرتے وقت ہم یہ فرض نہیں کرتے ہیں کہ ہم شمار یا استخراج اس طرح کرتے ہیں جس طرح اور لوگ نہیں کرسکتے ۔ اگرچہ یہ ممکن ہے کہ ہمارے گننے اور استدلال کرنے کا باعث بعض ذاتی اغراض و محرکات ہوں ، لیکن اگر ذاتی امور کو ان اعمال میں دخل دیا گیا تو یہ محض ان میں خلل کا موجب ہوں گے اسی طرح اگر میں صحیح و صائب طریق عمل کو معلوم کرنا چاہوں تو صرف ذاتی اغراض و میلانات کو خارج کرکے معلوم کرسکتا ہوں ۔ پس ' ذات مطلق ' (۱۵) جس کو فشٹے ان تمام چیزوں کا منبع قرار دیتا ہے جو ہمارے تجربہ میں داخل ہوتی ہیں یہی ذہن ہے جو میرے صحیح و صائب طریق پر خیال و ارادہ کرنے میں میرے اندر کارفرما ہے۔ فشٹے اور برکلے کے نقطہ نظر میں یہی سب سے بڑا فرق ہے کہ برکلے خارجی اشیا کا ہمیشہ اسی طرح سے تذکرہ کرتا ہے کہ گویا وہ انفرادی اذہان کے تصورات ہیں جو ان کا ادراک کرتے ہیں ۔ اگر ہم یہ سوال کریں کہ " ذات مطلق " اپنے آپ کو ذات عالم کے اندر اور کسی اور ایسی شئے کے اندر جس کو ذات عالم جانتی ہے تجربہ میں کیوں تقسیم کرلیتی ہے تو فشٹے ، کانٹ کے اس خیال کی تقلید میں کہ ہمیں اپنے وجود کے رازہائے سربستہ کے منکشف ہونے کی توقع سائنسی تجربہ سے نہیں بلکہ اخلاقی تجربہ سے کرنی چاہئے ، یہ جواب دیتا ہے کہ ہماری زندگی کو فطرت کی دو باتوں کے لئے ضرورت ہوتی ہے ۔ اول تو بطور

Absolute (۱۵)

رکاوٹ اور سنگ راہ کے جو فرائض انجام دینے کی کوشش سے رفع ہوسکتی ہے ، دوسرے دیگر ذوات سے گفت شنید اور تبادلہ خیالات کرنے کے لئے ؛ چوں کہ ذوات بہت سی ہیں ، ہر ذات کے ذمہ فرائض و حقوق ہوسکتے ہیں اور ہر ایک کو ایک اخلاقی نظام میں جو کہ ذات مطلق کا مظہر کامل ہے اپنا کام انجام دینا ہوتا ہے ۔ اس اخلاقی نظام کو ہم خدا کہہ سکتے ہیں ؛ اس کے علاوہ یا اس سے خارج اور کوئی خدا نہیں ہے ۔

فریڈرک ولہیلم جوزف فان شیلنگ (۱۶) [۱۷۷۵-۱۸۵۴ ع] نے یہ محسوس کیا کہ فشٹے نے جو فطرت کو ذہن کے لیے ایک طرح کی مزاحمت قرار دیا ہے اور جس کے متعلق وہ کہتا ہے کہ اس مزاحمت پر غالب آکر ذہن اپنا کام کامیابی کے ساتھ انجام دے سکتا ہے یا جو اس کو دیگر اذہان کے ساتھ تبادلہ خیالات کا ذریعہ قرار دیتا ہے اس میں وہ اس کے روحانی مفہوم کا قرار واقعی لحاظ نہیں کرتا جو اس کو بطور خاص حاصل کرے ۔ اور جو (جیسا کہ کانٹ کے ''انتقاد ملکۂ حکم'' میں بتلایا گیا ہے) اس حسن میں ظاہر ہوتا ہے جو ایک ناقد فن اور صاحب ذوق سلیم اس کے اندر پاتا ہے ۔ شیلنگ کی رائے میں فطرت کے اندر مطلق کا اظہار ہوتا ہے جو مطلق کے اس اظہار کا جو ذہن میں ہوتا ہے تابع نہیں ہے بلکہ مماثل ہے ۔ یہ نظریہ اسپی نوزا کے نظریۂ جوہر واحد کی یاد دلاتا ہے جس میں جوہر کے دو وصف ہیں ، ایک ' امتداد ' اور دوسرا ' فکر ' ۔ لیکن شیلنگ نے فشٹے کے فلسفہ کی اس طرح جو تصحیح کی اس سے خود ' مطلق ' ایسا معلوم ہونے لگا کہ گویا نہ تو وہ فطرت ہے اور نہ ذہن ہے بلکہ کوئی ایسی شے ہے جو بطور حقیقت اصلی دونوں میں موجود ہے لیکن ساتھ ہی اپنی کوئی خاص اور ممیز خصوصیت نہیں رکھتی ۔

بہ الفاظ جارج ولہیلم فریڈرک ہیگل (۱۷) [۱۷۷۰-۱۸۳۱ع] ،

---

(۱۶) Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling

(۱۷) George Wilhelm Friedrick Hegel

جو شیلنگ کی فلسفیانہ تحقیقات میں اس کا رفیق و شریک کار ہونے کے بعد ان نتائج کا نقاد بن جاتا ہے جن تک شیلنگ پہنچتا ہے ، اس قسم کے مطلق کی مثال ایسی '' رات کی سی ہے جس میں تمام گائیں سیاہ نظر آتی ہیں'' ۔ شیلنگ یہ فرض کرتا ہے کہ ایک فلسفی ' عقلی وجدان'(۱۸) کی نظر ڈال کر آن واحد میں اس وحدت اصلی کو سمجھ سکتا ہے ۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ گویا یہ ان صبر آزما اور محنت طلب اعمال تامل و تفکر سے بالکل مختلف ہے جن کی فطرت یا ذہن کی ماہیت کی تفصیلی تحقیقات میں ضرورت ہوتی ہے ۔ اس بارے میں ہیگل اور شیلنگ کے نظریات مختلف ہیں ۔ ہیگل کے نزدیک فلسفہ کا کام اس وقت تک پایہ تکمیل کو نہیں پہنچتا جب تک یہ نہ ثابت ہوجائے کہ ذہن و فطرت کی ماہیت کا پتہ چلانے میں ہم خود مطلق کا پتہ چلاتے ہیں ۔ مطلق کوئی ایسی شئے نہیں ہے جو پس پردہ ، اپنے مظاہر سے بے پرواہ رہتی ہو اور جس کا صرف بصیرت کی اتفاقی چمک سے پتہ چل جاتا ہے بلکہ یہ تو کچھ ایسی شئے ہونی چاہئے جو موجود و متحرک ہو اور جس کے اصل وجود کا اس کے مظاہر سے اظہار ہوتا ہو ۔ اس لئے مظاہر کی اگر پوری محنت سے تحقیقات کی جائے تب ہی یہ اپنے آپ کو ہم پر ظاہر کر سکتی ہے ۔

ہیگل کے نزدیک اس قسم کا نقطہ نظر عرصہ ہوا مذہب عیسوی کے مسئلہ تثلیث سے پیدا ہوا تھا ، کیوں کہ اس کی رو سے حقیقت اعلیٰ کی یہ اصل خصوصیت ہے کہ یہ اپنے آپ کو ظاہر کرے ۔ ہیگل شیلنگ کی طرح سے فطرت اور ذہن کو ایک 'مطلق' کے متوازی مظاہر بھی خیال نہیں کرتا ہے ، جو خود نہ تو فطرت ہے اور نہ ذہن ۔ اس کی رائے میں یہ اظہار ذات کے عمل کے دو تکملی (۱۹) اجزاء ہیں ، اور اس عمل کے علاوہ اور کسی مطلق کا وجود نہیں ۔ ہیگل اور شیلنگ میں اس حد تک اتفاق ہے کہ ذہن یا نفس کے لئے ایک خارجی عالم کی ضرورت ہے جس کے جاننے اور استعمال کرنے کی کوشش

---

(۱۸) Intellectual intuition (۱۹) Integral

میں یہ اپنی قوتوں کو ترقی دے سکتا ہے ۔ لیکن عالم خارجی اس غایت کو صرف اس لئے پورا کرتا ہے کہ یہی ذہن کے سامنے مطالعہ کے لئے ایسی فطرت کو پیش کرتا ہے جو کہ فی الواقع خود ذہن ہی کی فطرت ہے۔ کانٹ نے فطرت کی سائنسی توجیہ کے امکان کی یہ وجہ بتائی ہے کہ اس میں ایسے اصول موجود ہیں، جو ذہن کے لئے خلقی ہوتے ہیں، مثلاً مکان زمان علیت ۔ لیکن کانٹ ان اصولوں کا کچھ اس طرح سے ذکر کرتا ہے کہ گویا اشیاء میں ان کو ذہن اپنی طرف سے بڑھا دیتا ہے، اور خود اشیاء پر ان اصولوں کا کوئی اثر نہیں ہوتا ۔ اس سے ھیگل کو اختلاف ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ اگر ایسا ہوتا تو ہماری سائنس حقیقت کا واقعی درک (۲۰) نہیں بلکہ محض ایک التباس ہوتی ۔ لیکن یہ حقیقت کا واقعی درک ہوتی ہے کیوں کہ جو شئے ہم کو محسوس ہوتی ہے (یعنی مظاہر) وہ اظہار حقیقت ہوتا ہے ۔ اور حقیقت کوئی ایسی شے نہیں جو ظاہر نہ ہوتی ہو اور ہمیشہ مظاہر کے پردہ میں چھپی رہتی ہو۔

کانٹ کی رائے میں وہ شئے جس کو ذہن عقلاً لازمی ماننے پر مجبور ہو اس کو محض اس بنا پر آخر کار حقیقی نہ سمجھا جائے گا۔ حقیقی کی یہ تعریف کرنا کہ وہ شے جس کا فہم ذہن کو ہو سکتا ہو ناقابل قبول اذعانیت ہے ۔ ھیگل اس کے بر عکس (تقریباً انہی الفاظ میں جن کو افلاطون نے کسی مقام پر لکھا ہے) یہ کہتا ہے کہ جو شئے حقیقی ہوتی ہے وہ عقلی بھی ہوتی ہے اور جو عقلی ہوتی ہے وہ حقیقی بھی ہوتی ہے۔ اس لئے اس کو کانٹ کے ساتھ اثبات باری تعالی کے متعلق وجودیاتی دلیل کو اس شد و مد کے ساتھ مسترد کرنے میں اتفاق نہ تھا جس کو دیکارت اور اس کے متبعین نے اسی اصول کا مظہر بنایا تھا کہ آخر کار عقل میں آنے والی اور حقیقی شئے ایک ہی ہوتی ہے کیوں کہ حقیقی اور اصلی شئے کے علاوہ اور کسی شئے کے لئے یہ کیوں کر کہا جاسکتا ہے کہ ہم اس کو جان یا سمجھ سکتے ہیں۔ حقیقی کی معقول ہونے

Apprehension (۲۰)

کے علاوہ پہچان ہی کیا ہو سکتی ہے ؟ ۔ کانٹ کہتا تھا کہ جس طرح محض اشرفیوں کے تصور سے ہم ان کے اپنی جیب میں بھی ہونے کے متعلق استدلال نہیں کرسکتے اسی طرح باری تعالی کے ' تصور ' سے اس کے وجود کے متعلق بھی استدلال نہیں کیا جاسکتا ۔ لیکن اشرفیوں کا خیال ایسی چیزوں کا خیال ہے جن کا اگر وجود ہو تو وہ نظر آئیں گی، ان کو ھاتھ میں لے سکیں گے، ان کے وجود کی حواس کے ذریعہ سے تصدیق ہو سکے گی ۔ لیکن ایک معقول اور قابل فہم حقیقت کا خیال (عملی طور پر اس جگہ حقیقت کے وھی معنی ھیں جو خدا کے لئے جاتے ھیں) در حقیقت ایسی شئے کا خیال ہے جس کا حواس کے ذریعہ ادراک نہیں ہو سکتا ۔ اس کے متعلق حواس کے ذریعہ سے طالب تصدیق ہونا اسی قدر خلاف عقل ہے جس قدر کہ اشرفیوں کے لئے مناسب و معقول ہے ۔ اس کے متعلق اگر کسی تصدیق کا تذکرہ معقول ہو سکتا ہے تو یہ وہ تصدیق ہو سکتی ہے جو علم کی حقیقی و واقعی ترقی سے ہوتی ہے ، کیوں کہ 'ذھن' عالم کے متعلق جو پے بہ پے سوالات کرتا ہے ان کے دباؤ سے عالم کے راز ایک ایک کر کے آشکار ہوتے جاتے ھیں۔ لیکن سوالات کرنے، جوابات میں امتیاز کرنے، اور اس امر کے دیکھنے کے لئے کہ یہ جوابات کن نئے جوابات کی طرف ذھن کو منتقل کرتے ھیں یہ کام ذھن اس اعتقاد کی بنا پر انجام دیتا ہے، جس کا وجود ذاتی دلیل سے اظہار ہوتا ہے ۔ یعنی ذھن صحیح اور منطقی طور پر مصروف فکر ہونے اور خود اپنی فطرت کے قانون کا اتباع کرنے میں ھی اصل حقیقت کو دریافت کرتا ہے ۔

ھیگل کا یہ خیال تھا کہ جس طریق سے ذھن تحقیق حقیقت کرتا ہے وہ کچھ ایسا ہوتا ہے کہ کسی تصور کے متعلق یہ مان لیا جاتا ہے کہ گویا یہ کسی مسئلہ کی پوری صداقت ہے ۔ بعد ازاں اس تصور میں مشکلات پیش آتی ھیں ۔ اب کوئی اور شخص اس کا مخالف خیال بطرر اصلاح کے پیش کرتا ہے ۔ اس میں بھی اتنی ھی مشکلات نظر آتی ھیں جتنی کہ پہلے خیال میں تھیں ۔ اس سے ثابت یہ ہوتا ہے کہ ہر تصور بجائے خود دوسرے تصورات سے مجرد ہو کر کاذب ہو جاتا ہے۔

لیکن، اگر ہر نظریہ کو دوسرے کے تکملہ کے طور پر لیا جائے تو یہ صادق ہوتا ھے یا کم از کم حقیقت کا ایک رخ ضرور ہوتا ھے ۔ اس طرح سے دو نظریوں یا خیالوں کے حامی ان دو بہادروں کے مانند ہوتے ھیں جن میں اس مسئلہ پر لڑائی ہوئی تھی کہ ڈھال سونے کی ھے یا چاندی کی ۔ ایک کہتا تھا سونے کی ھے اور دوسرا کہتا تھا کہ نہیں سونے کی نہیں چاندی کی ھے ۔ حالاں کہ ڈھال کا ایک رخ سونے کا تھا اور دوسرا چاندی کا ، لیکن ہر ایک کو صرف اپنے سامنے کا رخ نظر آتا تھا ، اس لئے لڑتے تھے ۔ اس قسم کے عمل کو ھیگل قدیم یونانی نام 'جدلیات' (۲۱) سے موسوم کرتا ھے کیوں کہ قدرتاً اس کی حالت ایک نزاع کی سی ہوتی ھے ، خواہ یہ دو فریقوں کے مابین ہو یا ایک ھی شخص دونوں کا کام انجام دے لے ۔ افلاطون کی طرح سے ھیگل کی رائے میں بھی یہی طریقہ صحیح اور حقیقی فلسفہ کا طریقہ ھے اور ہونا بھی چاھئے کیوں کہ عالم مجموعہ اضداد ھے ، اس لئے یہ اسی طرح سے سمجھ میں آسکتا ھے کہ تنقیض اور تردید کے بعد باھم اتحاد ہو ۔ مقناطیس کے قطبین، یمین و یسار ، تحت وفوق، ماضی و مستقبل سے بھی زیادہ کوئی دو چیزیں باھم متخالف ہوسکتی ھیں ؟ لیکن اضداد کے ان جوڑوں میں سے ہر ایک دوسرے کے بغیر ناقابل تصور اور ناممکن ھے ۔

فلسفہ اور سیاسیات سے بھی اسی اصول کی مثال دی جاسکتی ھے۔ ایک شخص دوسرا شخص نہیں ھے لیکن دونوں کو آدمی کہتے ھیں ، اس لئے ان میں کوئی ایسی شئے ہونا ضروری ھے جس سے ان میں سے گر کسی ایک کی بھی شخصیت متیقن نہیں ہوتی لیکن ھے دونوں میں ۔ یعنی ھیں دونوں آدمی ۔ لیکن اگر لفظ '' آدمی '' سے یہ شئے مراد ہو اور اس سے مراد دونوں میں سے کوئی ' ایک شخص ' نہ ہو ، تو پھر ہم اس تیسری شئے کو بھی صرف ' آدمی ' ھی کہہ سکیں گے اور ہمارے علم میں ذرا سا بھی اضافہ نہ ہوگا ۔ اس طرح ہم

(۲۱) Dialectic

کو یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ 'کلی' اور 'جزئی'، 'ایک انسان' اور 'مجموعہ انسان' دونوں ایک دوسرے میں مضمر ہیں اور دونوں ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم ہیں اور ایک کے بغیر دوسرے کا مفہوم سمجھ میں نہیں آتا۔ اسی طرح سے اگر استبدادی حکومت کے مقابل میں فراج لایاجائے، یعنی حکومت بلا آزادی کے مقابلہ میں آزادی بلا قانون قائم کی جائے، تو کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ کیوں کہ ہر دو حالت میں ایک ہی خرابی پریشان کرے گی، یعنی دونوں حالتوں میں انسان تلون بے لگام کا شکار ہوگا۔ پہلی حالت میں ایک شخص واحد کے تلون پر بھروسہ کرنا پڑتا ہے، اور دوسری حالت میں تلون عامہ پر اور ہر دو حالت میں حفاظت جان و مال کا یقین نہیں ہو سکتا۔ حقیقی آزادی نہ حکومت استبداد میں ہوسکتی ہے، اور نہ حکومت بے لگام میں۔ حقیقی آزادیوں میں ان پابندیوں کو تسلیم کیا جاتا ہے جو قانون سے عائد ہوتی ہیں اور معقول ہوتی ہیں۔ حقیقی قانون وہ ہوتا ہے جس کو اس کی پابندی کرنے والے تسلیم کرتے اور معقول مانتے ہیں، اس لئے وہ قانون انہیں کے ارادہ اور خواہش کا نتیجہ ہوتا ہے۔ کانٹ جب یہ کہتا ہے کہ اخلاقی قانون کی پابندی فی الحقیقت صرف اس وقت ہوتی ہے جب اس کی پابندی کرنے والا اس کو معقول سمجھ کر اس کا ارادہ کرتا ہے تو اس سے اس کی یہی مراد ہوتی ہے۔

مگر اس سے یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ ہیگل کانٹ کے تمام اخلاقی خیالات و نظریات کی تائید کرتا ہے۔ اس کے برعکس اس کو کانٹ سے اسی بارے میں اختلاف ہے کہ کانٹ کے نزدیک اخلاق "کیا ہوتا ہے" سے نہیں بلکہ کیا "ہونا چاہئے"، سے تعلق رکھتا ہے۔ اس لئے اس کے نزدیک یہ بالکل ممکن ہے کہ اخلاقی قانون کی پابندی غیر مشروط طور پر لازمی ہونے کے باوجود فی الواقع اس کی کبھی پابندی نہ ہو۔ یہ نظریہ ہیگل کو اپنے اس اصول کے منافی معلوم ہوتا تھا کہ حقیقی معقول ہوتا ہے اور معقول حقیقی، اور کانٹ کے اس خیال کا جزو نظر آتا تھا کہ ممکن ہے اشیاء فی الواقع ایسی نہ ہوں جیسا کہ ہم ان کو خیال کرتے ہیں یا ان کے خیال کرنے پر مجبور ہیں۔ ہیگل کو

یہ بات یقینی معلوم ہوتی تھی کہ گو بہت سی چیزیں ایسی ہو سکتی ہیں کہ اگر ان کو انفرادی طور پر لیا جائے تو یہ ایسی معلوم ہوں جیسا کہ ان کو نہ ہونا چاہئے تھا لیکن انہیں چیزوں کا اگر سیاق و سباق اور کلی نظام اشیاء کے ساتھ مطالعہ کیا جاتا ہے تو وہ ان حالات میں ایک دوسرے کے لئے تکملی اور اصلاحی ہو کر متوازن نظر آتی ہیں ۔ اسی بنا پر آخر میں جو کچھ کہ ہونا چاہئے تھا وہ ہوتا ہوا معلوم ہوتا ہے اور جو کچھ ہوتا ہے اس کے متعلق خیال ہوتا ہے کہ ایسا ہونا بھی چاہئے تھا ۔ ہیگل کے نزدیک تقدیر الٰہی پر ایمان سے اسی اصول کا اظہار ہوتا ہے جو خواہ عادلانہ سزا سے یا رحیمانہ عفو ودرگزر سے برائیوں کا سدباب کرتی ہے جن کے بغیر رحم و انصاف دونوں کا کوئی موقع در پیش نہ آتا ۔

ہیگل اپنے فلسفہ کو 'تصوریت مطلق' (۲۲) کہتا ہے ۔ 'تصوریت' ایک مبہم لفظ ہے ۔ افلاطون کا فلسفہ اس وجہ سے تصوریت کہلاتا ہے کہ اس کے نزدیک اشیاء کی اصل حقیقت وہ نہیں ہوتی جس کا ہم کو حواس کے ذریعے سے ادراک ہوتا ہے بلکہ وہ ہوتی ہے جو ہماری عقل کو تشفی بخش سکتی ہے ۔ برکلے کا فلسفہ اس بنا پر تصوریت کہلاتا ہے کہ وہ یہ کہتا ہے کہ خارجی اشیاء فی الحقیقت ایسی ہوتی ہیں جیسا کہ ان کا حواس کے ذریعہ سے ادراک ہوتا ہے کیوں کہ ذہن سے آزاد اگر کوئی شئے موجود بالذات ہے تو وہ ذہن ہی ہے ۔ اس ابہام کی وجہ لفظ 'تصور' کے دو معنی ہیں ۔ لیکن ہیگل کے نظریہ کو دونوں معنی میں تصوریت کہہ سکتے ہیں ۔ کیوں کہ اس کے نزدیک عالم کا صحیح علم اس وقت ہوتا ہے جب اس کے سمجھنے کی نہایت ہی صبر و استقلال کے ساتھ کوشش کی جاتی ہے — کیوں کہ ذہن اور عالم دونوں کی اصلی حقیقت ایک ہی ہے ۔ ذہن کو جو عالم کا علم ہوتا ہے اس میں عالم خود سے واقف ہوتا ہے جس طرح سے کہ عالم کو جانتے وقت ذہن خود سے واقف ہوتا ہے ۔ انگلستان

Absolute idealism (۲۲)

کے شاعر شیلی نے اس خیال کو اپالو کی زبان سے ادا کر دیا ہے جو فلسفہ یعنی علم کا سب سے اشرف و اکمل قسم کا دیوتا مانا جاتا تھا۔

"میں وہ آنکھ ہوں جس سے عالم خود کو دیکھتا ہے
اور خود کو مقدس و پاک سمجھتا ہے۔"

ہیگل کے ان خیالات سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ تاریخ کا دوسرے اکثر فلاسفہ سے بہت ہی مختلف تصور رکھتا تھا۔ یہ اس کے نزدیک ایسے واقعات و حوادثات کی فہرست ہی نہیں ہے جن میں سے اکثر کو اخلاق نقطۂ نظر سے وقوع میں نہ آنا چاہئے تھا اور جو زیادہ سے زیادہ ان عام اصولوں کی مثالیں ہیں جن کی دوسری طرح سے بھی تحقیق ہوسکتی تھی۔ بلکہ وہ اس کو ذہن یا نفس کے پردوں کے کھولنے کے مساوی سمجھتا ہے۔ اس کے اندر ہم جدلیات کو عملی صورت میں دیکھ سکتے ہیں۔ اس میں جزئی اصول معرض تجربہ میں آتے ہیں، جو اپنی یک رخی کو ظاہر کرتے ہیں، لوگ ان کی تردید کرتے ہیں، مخالف اصولوں میں تصادم ہوتا ہے اور آخرکار ایک ایسا حل نکل آتا ہے جس پر فریقین متفق ہوجاتے ہیں۔ یہ تمثیل محض بیکار تماشا ہی نہیں ہوتی۔ اس کے معنی ذہن کو صرف اسی وقت معلوم ہوسکتے ہیں جب ذہن اس تمثیل میں جو ہوتا ہے اس پر غور و فکر کرلے۔

جس طرح سے بیکن (۲۳) نے علم طبیعی کی فلسفیانہ اہمیت کا بلند مقام جتلا کر لوگوں کو اس کے مطالعہ کا شوق دلا دیا تھا، اسی طرح سے ہیگل نے تاریخ کی فلسفیانہ اہمیت کو جو بلند مقام دیا اس سے مطالعۂ تاریخ کی اس عظیم الشان تحریک کو تقویت پہنچی جو انیسویں صدی کی بڑی شان سمجھی جاتی ہے۔ لیکن بیکن کی طرح سے ہیگل بھی ایک ایسی تحریک کو محض تقویت پہنچا رہا تھا جس کا آغاز ہو چکا تھا۔ انقلاب فرانس کے زمانے میں گذشتہ زمانے کے خلاف جو ایک عام تنفر پیدا ہو گیا تھا اب اس کا رد عمل شروع

---

(۲۳) Bacon

ہوتا ہے ۔ فرانسیسیوں نے اقوام عالم میں بزور شمشیر ایسے طرز حکومت کے رائج کرنے کی کوشش کی جو انسان کے حقوق فطری پر مبنی ہو اور اس کوشش میں ان سے قدیم اداروں کی جو بربادی اور قوی روایات سے بے پروائی ظہور میں آئی اس نے عام طور پر لوگوں میں ان اداروں اور روایات کی وفاداری کو تازہ کر دیا ۔ اس کے بعد ایسا زمانہ آیا جس میں نئے جوش و خروش کے ساتھ جو انقلاب فرانس سے پیدا ہوا تھا قدیم چیزیں رائج کی جانے لگیں ۔ مگر اس میں شک نہیں کہ اس نئی ترقی و ترویج میں فرق ضرور تھا ۔ ہیگل بھی اپنے شعبے میں عقل کے متعلق ازسر نو وہ اعتماد پیدا کرنا چاھتا ہے جس کو کانٹ نے متزلزل کردیا تھا ۔ لیکن اس کے ساتھ ہی اپنے اس کام میں اس نئی زندگی اور روح سے بھی کام لینا چاھتا ہے جو کانٹ سے پہلے فلسفے کی نقل بھی نہیں کہا جا سکتا ۔ اس طرح سے وہ ترویج نو کے زمانہ کا فلسفی کہا جاسکتا ہے ۔ اس میں شک نہیں کہ اس نے یہ نہایت ہی اہم سبق دیا کہ انفرادی ذہن یا انسان جب پہلے پہل غور و فکر کرتا ہے تو وہ اپنے آپ کو ایک ایسی سوسائٹی کا رکن پاتا ہے جس کی روایات ایسے وسیع تجربہ اور علم کا نتیجہ ہوتی ہیں کہ انفرادی طور پر انسان اس قدر علم اور اور ایسے وسیع تجربہ کا ہرگز دعوی نہیں کر سکتا ۔ بے شک انسان جتنے خیالات رکھتا ہے وہ اس کو صرف اسی معاشرہ سے حاصل ہوتے ہیں ۔ نیز یہ کہ جب تک کہ انسان روایات کے اس تمام ذخیرہ سے اس شئے کو حاصل نہ کرلے جو اس میں اچھی ہے اس وقت تک اس کے متعلق اس کی تنقید صحیح نہیں ہو سکتی ۔ یہ امر قابل تعجب نہیں ہے کہ اس وقت کی حکومتیں ایسے فلسفہ کو ، جو موجودہ حالات کا اس قدر احترام کرتا ہے ، اور غیر ذمہ دار تنقید کو بدرجہ غایت برا جانتا ہے ، اور اس امر کو بالکل یقینی جانتا ہے کہ آخر کار حق ہی قوی و غالب ہوتا ہے اور جس سے اس امر کا یقین دلانا بالکل سہل ہے کہ حقیقی اور واقعی قوت ہی حق کا ثبوت ہوتی ہے ، اپنی اعراض کا آلہ بنا لیتی ہیں ۔ اس سے بھی کم تعجب خیز یہ امر ہے کہ ایسا فلسفہ جو انیسویں صدی کے تیسرے

دہ سالے میں حکومت پروشیا کی نظروں میں بہت مقبول تھا وہ دس سال کے بعد اسی نسل میں غیر مقبول ہوگیا جو اس حکومت سے ناراض تھی اور جس کی ناراضی ۱۸۴۸ع کی انقلابی تحریکوں کا باعث ہوئی ۔

لیکن جس زمانہ میں ھیگل کا فلسفہ اپنے اوج کمال پر تھا اور یہ اعتقاد زوروں پر تھا کہ اگر عالم کے سمجھنے کی پوری طرح سے کوشش کی جائے تو آخرکار اس کے معقول اور خیر ہونے کا یقین ہوجائے گا جو اس کے علاوہ کسی طرح سے نہیں ہوسکتا، اسی زمانے میں اس کے خلاف خود جرمنی میں ایک آواز بلند ہوئی ۔ یہ آواز آرتھر شو پنہار (۲۴) [۱۷۸۸ - ۱۸۶۰ع] کی تھی ۔ وہ ھیگل کے بالکل برعکس نتیجہ پر پہنچا تھا ۔ اس کا خیال تھا کہ وجود بنیادی طور پر شر ہے ۔ ہم جو اس کے سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں اس کا نتیجہ بھی اسی امر کا یقین ہوتا ہے اور یہ یقین ہم کو 'آیندہ زندہ رہنے کی خواہش' کے دام میں گرفتار ہونے سے بچاتا ہے ۔ یہ قنوطی فلسفہ ھیگل کے فلسفہ کی طرح سے اپنے کو کانٹ سے منسوب کرسکتا ہے ۔ کانٹ نے ارادہ کو علم پر سبقت دی تھی ۔ اس نے ایسی آزادیٔ ارادہ یا اختیار کی تعلیم دی تھی کہ جو کبھی معروض علم نہیں تھی ۔ مکان و زمان کو خود 'اشیا کماھی' کی خصوصیت نہ قرار دیا تھا بلکہ کہا تھا کہ یہ ہمارے ادراکات ہیں ۔ وہ فطرت انسانی کے واقعات کی بنا پر مذہب عیسوی کی روایت سے بھی متفق ہونے پر مجبور ہوا تھا کہ ہر انسان کے ارادہ میں گناہ یا شر کی ایسی جڑ ہوتی ہے جس کا خود اس کی زندگی میں کوئی سراغ نہیں ملتا ۔ شوپنہاران تمام امور پر زور دیتا ہے ۔ ارادہ ھی صرف ایک حقیقت ہے ۔ مبلکۂ علم صرف اس کی اغراض کے پورا کرنے کے لیے عالم وجود میں آتا ہے ۔ چوں کہ مکان و زمان اشیاٗ کے خواص نہیں ہیں اس لیے یہ ارادے کے خواص بھی نہیں ہیں ۔ اور چوں کہ ہم زمان و مکان ھی کے ذریعہ سے اشیاٗ میں باہم امتیاز کرتے ہیں اس لیے یہ محض اساس ہوتے ہیں ۔ کائنات کی اصل حقیقت ہر جگہ

(۲۴) Arthur Schopenhauer

ایک ہی ہے جو اساسی طور پر ارادۂ شر یعنی زندہ رہنے کی حرص ہے ۔

شوپنہار کے نزدیک کبھی سیر نہ ہونے والی اس خواہش کے استبداد سے بچنے کا صرف ایک طریقہ ہے اور وہ یہ کہ حرص زندگی کو روکا جائے ، اور ایک ایسا نیا راستہ اختیار کیا جائے جس سے ارادہ پھر اسی طرح معدوم ہوجائے جس طرح سے یہ اس وقت سے پہلے تھا ؛ اور جس حالت سے یہ زندگی میں جستجوئے مسرت کرنے کے لئے اٹھا تھا حالاں کہ زندگی سے کبھی مسرت حاصل نہیں ہو سکتی ، کیوں کہ اس امر کو سب تسلیم کرتے ہیں کہ زندگی میں المناک اور تکلیف دہ چیزیں لذت بخش اور خوشگوار چیزوں کے مقابلہ میں بہت زیادہ ہوتی ہیں ۔ ارادہ اس ترک ذات اور بالاخر خود اپنے سے نجات کے راستے پر عقل کے ذریعے سے آتا ہے جس کو یہ زندگی میں تشفی و اطمینان حاصل کرنے کی فضول مساعی کا آلۂ کار بنالیتا ہے ۔ کیوں کہ عقل زندگی کی اہم خواہشات کو پورا کرنے کے بعد مطمئن نہیں ہوجاتی بلکہ اس عظیم‌الشان راز کی تلاش میں مصروف رہتی ہے کہ یہ خواہشیں لا محدود و لا متناہی ہیں جو پوری نہیں ہوسکتیں ، اس لیے نجات اسی میں ہے کہ انسان ان کے پورا کرنے کی خواہش ہی سے ہاتھ اٹھالے ۔ اس نتیجہ پر پہنچ کر کہ زندگی کی جتنی لاتعداد اشکال دنیا میں موجود ہیں یہ سب کی سب ایک ارادہ کے نتائج ہیں ، عقل انسان کے اندر انفرادی تشفی کی خواہش کو دبا دیتی ہے اور اس کو اپنی شخصیت محض التباس نظر آتی ہے ۔ آرٹ میں یہ کشمکش حیات کو معروض تامل (۲۵) بنا دیتی ہے ، جس کا انسان بلا اس کے کہ خود اس میں حصہ لے یا شریک ہو ، محض شاہد ہو سکتا ہے ۔ مذہب میں (جس کا شوپنہار کی رائے میں ذات باری سے کوئی تعلق نہیں) زندگی کی فضولیت پوری طرح سے عیاں ہو جاتی ہے ، تمام مظاہری اشیاءٗ کی محبت جاتی رہتی ہے اور ولی نہایت ہی سکون کے ساتھ — ایسے سکون کے ساتھ جو بدھ کے تصو سے مترشح ہوتا ہے

Object of contemplation (۲۵)

(بدھ کا ایک مجسمہ شوپنہار کی میز پر کانٹ کی تصویر کے ساتھ رکھا رہا کرتا تھا) — اس مقدس عدمیت کا انتظار کرتا ہے جس سے کہ اب اس کو زندہ رہنے کا کوئی ارادہ جدا نہیں کرتا۔ بدھ کے ذکر سے ہم کو یاد آتا ہے کہ خود شعوری زندگی کو سب سے بڑی خرابی قرار دے کر اس سے نجات پانے کی آرزو کرنا ایسی بات ہے جس سے شوپنہار سے پہلے مغرب کی نسبت مشرق زیادہ آشنا تھا۔ اس میں شک نہیں کہ شوپنہار پر بھی ہندی فلسفہ کی بعض کتابوں، آپنشدون (۲۶)، کے ترجموں کا اثر پڑا ہے۔ برخلاف کانٹ کے، جس کا وہ حد سے زیادہ رہین منت ہے، وہ اخلاقی زندگی کی روح اس کو نہیں سمجھتا کہ انسان بنی نوع کے فرائض ادا کرے جن کے ذمہ خود اس کی اپنی ذات کی طرف بھی اسی قسم کا فرض عائد ہوتا ہے۔ اس کے نزدیک اخلاقی زندگی کی اصل اساس یہ ہے کہ انسان اپنے ابنائے جنس کے ساتھ مصیبت میں ہمدردی کرے، اور حیوانات کے ساتھ بھی، گو ہمارے لئے ان کا کوئی فرض نہیں ہے، لیکن مصیبت کے وقت ان کو بھی بنی نوع سے کم نہ سمجھنا چاہئے۔ اس بارے میں بھی وہ یورپ کے فلسفۂ اخلاق کی نسبت ہندوستان کے فلسفۂ اخلاق کی روایات سے زیادہ قریب ہے۔ ۱۸۴۸ سے ۱۸۵۲ء تک عام آزادی اور عام امن و امان کے ایک نئے زمانے کی ابتدا کی بڑی امیدیں بندھی رہیں لیکن ان کی قسمت میں بر آنا نہ تھا۔ یورپ میں جنگوں پر جنگیں ہونی شروع ہو گئیں؛ تجارت اور صنعت و حرفت کی بے روک ٹوک ترقی ایسا معلوم ہوتا تھا کہ عام خوشحالی اور اطمینان کے بجائے منڈیوں میں شدید بین الاقوامی مقابلے کی طرف لے جا رہی ہے۔ ان چیزوں نے شوپنہار کی قنوطیت کی طرف لوگوں کی اس طرح توجہ مبذول کردی اور اس کو ایسی منزلت نصیب ہوئی جو اس کو اس سے پہلے کبھی حاصل نہ ہوئی تھی۔ اس کے اس خیال کو بھی لوگوں نے بخوشی تسلیم کرلیا کہ علم ارادہ کے مقابلے میں ایک ادنیٰ شے ہے، کیوں کہ اس زمانہ کے لوگ ہیگل اور دیگر فلاسفہ کے فلسفوں کی ناکامی سے متاثر تھے جو

(۲۶) *Upanishads*

کائنات اور علوم طبیعی کے راز کو منکشف کرنے کے مدعی تھے۔ اگرچہ انیسویں صدی کے ابتدائی نصف حصے میں انہوں نے بہت کچھ ترقی کی تھی لیکن پھر بھی یہ اس معمہ کے حل کرنے سے قاصر رہے جس کو ٹینیسن (۲۷) اس 'المناک عالم کا معمہ' کہتا ہے۔ شوپنہار کے فلسفہ کے اس جزو کے ایجابی پہلو یعنی تفوق ارادہ کو فریڈرک ولہیلم نیٹشے (۲۸) [۱۸۴۴ – ۱۹۰۰ع] نے بہت ترقی دی اور اس نے گویا شوپنہار کے 'شیطان' یعنی 'ارادۂ زندگی' کو اپنا معبود بنایا اور اس سے بچنے کے لئے ترک دنیا کی تعلیم دینے کی بجائے اس کو اور زور شور سے ' زور آور ہونے کے ارادہ' (۲۹) کی حیثیت سے قائم کرنے کی تعلیم دی جس کے معنی یہ ہیں کہ وہ اس نرمی، رحم و صبر کے اخلاق کی تردید کرتا ہے جس کو شوپنہار نے بدھ اور عیسوی مذہب کے ساتھ متفق ہو کر اختیار کرلیا تھا۔ مگر نیٹشے کو یہ طرز اخلاق ایسا معلوم ہوتا تھا کہ صرف غلاموں کے لئے موزوں ہے، جس کو سنگدلانہ خود ادعائیت کی زندگی کے مقابلے میں ترک کر دینا چاہئے کیوں کہ اس قسم کی خود ادعائیت ممکن ہے اپنے پرستاروں کو کار زار حیات میں کامیاب کر دے۔ اس طرح سے ایک اعلی قسم کا انسان یا 'فوق البشر'(۳۰) پیدا ہو جائے گا کیوں کہ نئی اور زبادہ قوی قسم کی زندگی کشمکش حیات ہی کے ذریعے سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ بات نیٹشے نے چارلس ڈارون (۳۱) [۱۸۰۹ – ۱۸۸۲ع] کے اس حیاتیاتی نظریہ سے سیکھی تھی جس کو ڈارون نے سنہ ۱۸۵۹ ع میں اپنی کتاب 'اصلیت انواع' (۳۲) میں پیش کیا تھا۔ اس نے کہا تھا کہ عضوی وجود کے مختلف انواع ' فطری انتخاب اور کشمکش حیات میں بقائے اصلح کے اصول پر عمل پیرا ہوتے ہیں۔

کانٹ نے اپنے تیسرے انتقاد میں جو اس امر پر زور دیا تھا

---

(۲۷) Tennyson (۲۸) Friedrick Wilhelm Nietzsche
(۲۹) Will to be powerful (۳۰) Supherman (۳۱) Charles Darwin
(۳۲) *Origin of Species*

کہ عضوی و ذی حیات مظاہر کی خالص میکانیکی اصولوں سے توجیہ ہونی مشکل ہے ، یہ اس واقعہ کی علامت تھی کہ علم طبیعی کے افاضل ،جن کی توجہ سترھویں صدی میں میکانیات اور طبیعیات کی طرف مبذول تھی ، اب اٹھارویں صدی میں ان چیزوں کی طرف متوجہ ہونے لگے تھے جن کا تعلق حیاتی اعمال سے ہے ۔ اس کی دلچسپی کو اپنے ساتھ تصور ارتقا کا لانا ضروری تھا ۔ اجسام ذی حیات کے اندر اور چیزوں کے مقابلہ میں دو باتیں بہت نمایاں ہوتی ہیں ، اول تو نشو و نما ، دوسرے توالد و تناسل ۔ بیج یا انڈے سے پودے یا حیوان کی پیدائش میں اگرچہ ہر مرحلہ پر جواہر اور سالمات کا اتحاد و افتراق لازمی ہوتا ہے ،لیکن اس سے مادری شکل کے مطابق پیدا ہونے کا میلان ظاہر ہوتا ہے جس کی اس کے علاوہ کسی اور طرح سے توجیہ نہیں ہو سکتی کہ قدرت اس کر دوبارہ پیدا کرنے میں ایک غرض اور مقصد رکھتی ہے ۔ اس قسم کے عمل کے ایک درجے میں دوسرے درجے کی نسبت عضویہ بہت مختلف معلوم ہوتا ہے ۔ اس پر بھی ہم اس کو دونوں حالتوں میں ایک ہی عضویہ کہتے ہیں اور ان دونوں حالتوں میں اس کی سابقہ یا آیندہ حالت کے اعتبار سے اس کو موسوم کرتے ہیں ۔ ایک عضویہ کی تاریخ کا اگر ہم پتہ چلائیں تو اس کے تسلسل میں اس نقطہ پر بھی کوئی انقطاع واقع نہیں معلوم ہوگا جہاں پر کہ ہم بالعموم یہ کہتے ہیں کہ یہ عضویہ خود کسی دوسرے عضویہ سے پیدا ہوا ہے یا یہ کہ ایک ہی قسم کے دو عضویوں کے اختلاط کا نتیجہ ہے ۔ ادنیٰ اقسام کے عضویوں میں بھی یہ فیصلہ کرنا کچھ کم مشکل نہیں ہے کہ کس جگہ سے دوسری زندگی کا آغاز ہوتا ہے ۔ یہ ظاہر ہے کہ ماں اور بچہ کے اختلافات بس ایک حد تک ہوتے ہیں ۔ پودا یا جانور ہمیشہ اپنے ماں باپ کی ساخت پر ہوتا ہے جن سے وہ پیدا ہوتا ہے ، اگرچہ یہ ممکن ہے کہ یہ اس سے بہت سے جزوی امور میں مختلف ہو ۔ بایں ہمہ بعض انواع میں بعض کی نسبت بہت زیادہ مشابہت پائی جاتی ہے اور اکثر اس امر کا فیصلہ کرنا مشکل ہوتا ہے کہ ایسے دو عضویہ جن میں باہم بہت

کچھ مشابہت ہو کب مختلف نوع کے ہوتے ہیں اور کب ایک ہی نوع کی بہت سی قسمیں ہوتے ہیں ۔ مالیوں اور جانور پالنے والوں کے تجربہ سے یہ بات کافی طور پر ثابت ہے کہ ایک ہی نسل کے منتخب افراد سے زندگی اور تناسل کے حالات متغیر کر کے ہی مختلف عادتوں کے پودے اور جانور پیدا کئے جا سکتے ہیں ۔ اس سے یہ بات (اور ایسے واقعات کے ساتھ جیسے کہ بعض عضویوں کی ناقص شکل کا بعض کی کامل شکلوں سے مشابہہ ہونا) لازمی طور پر سمجھ میں آتی ہے کہ خود مختلف انواع کے مابین جو حد فاصل ہے وہ بھی ممکن ہے کہ نا قابل عبور نہ ہو ۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ حیوانات و نباتات کی تمام انواع ممکن ہے کہ چند جنسوں یا ایک جنس سے نکلی ہوں ۔

لیکن پہلے زمانے میں تو اس امر کی کوئی واقعی شہادت موجود نہ تھی کہ ایک نوع دوسری نوع سے نکلی ہے ۔ اس دنیا کی عمر جو فرض کی جاتی تھی اس کی مدت بہت کم تھی اور قدامت پرستی کا جذبہ بہت زیادہ تھا (کیوں کہ فلسفۂ ارسطو جس کے سانچے میں یورپ کی علمی زبان ڈھلی تھی ، اس نے فرض کر رکھا تھا کہ چند انواع قدرتی اور ابدی طور پر علیحدہ ہیں اور انجیل مقدس سے بھی یہ معلوم ہوتا تھا کہ نباتات اور حیوانات کی نوعیں علیحدہ علیحدہ پیدا کی گئی ہیں) ؛ اس لئے اس قسم کا خیال بار آور ہوتا معلوم نہ ہوتا تھا ۔ لیکن اب صورت حال بدل جاتی ہے کیوں کہ علمائے ارضیات کی تحقیقات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ زمین کی عمر جتنی کچھ کہ بیان کی جاتی ہے اس سے بہت زیادہ ہے اور ڈارون اپنا یہ خیال دنیا کے سامنے پیش کر دیتا ہے کہ جس طرح کہ کبوتر باز یا مالی ، ایک ہی جنس کے مختلف افراد کے میل سے بہت ہی مختلف قسم کے بچے پیدا کر سکتے ہیں ، ممکن ہے ، اسی اصول پر فطرت نے بھی انواع کو پیدا کیا ہو کیوں کہ ایسے مقام پر جہاں کہ سب کے لئے خوراک کافی نہ ہوتی ہو ، ان افراد کی بقا سے جو ماحول کے خوگر ہوں ، یہ ہوگا کہ ہر پشت میں صرف وہی اپنی نسل کو اولاد کی صورت میں باقی رکھ

سکیں گے اور انہیں کی وہ خصوصیات اولاد میں آئیں گی جن کی بنا پر ان کو اپنے ابنائے نوع پر کچھ نہ کچھ تفوق ہو گا۔ اگرچہ بہت سی توجیہ طلب چیزوں کی اس سے توجیہ نہیں ہوتی بایں ہمہ یہ انواع کے عالم وجود میں آنے کی ایسی صورت بتاتا ہے جس سے کل ابتدائے انواع کا تصور فی الفور خیال آرائی کے حلقے سے نکل کر علمی فرضیہ (۳۳) کی صورت بن جاتا ہے۔ اور اب یہ علم طبعی کا ایک مسلمہ نتیجہ خیال کیا جاسکتا ہے کہ آج جو مختلف انواع نظر آتی ہیں اور جن کا باہم تناسل نہیں ہے وہ بھی ایک ہی مورث کی اولاد ہوں اور انتخاب فطری (۳۴)، جس کا ڈارون نے ذکر کیا ہے، کم از کم پیدائش انواع میں ایک بہت بڑا عامل رہا ہو۔

فلسفے نے حیاتی اصولوں پر آغاز فکر کرنے کے لئے ڈارون کا انتظار نہ کیا تھا۔ ہیگل کا تمام فلسفہ، نشو ونما و ارتقا کا فلسفہ تھا کیوں کہ یہ اس امر کی تعلیم دیتا تھا کہ حقیقت یا ذات مطلق کی کامل نوعیت کا انکشاف صرف اس طرح سے ہو سکتا ہے کہ ظواہر کے مسلسل سلسلوں کا پتہ چلایا جائے جن میں سے ہر ایک اپنے ماقبل سے زیادہ پیچیدہ ہے اور ساتھ ہی ان میں موجود ہے؛ بالکل اسی طرح سے جس طرح کہ ایک پیچیدہ عضویہ نسبتاً سادہ جرثوموں سے بنا ہوتا ہے۔ اگرچہ ہیگل کو اتنی واقفیت تو نہ تھی کہ اس سلسلہ کو اس وضاحت کے ساتھ بیان کر سکتا جس وضاحت کا وہ مدعی تھا مگر اس نے یہ ثابت کر دیا تھا کہ معروضات تجربہ کو بالکل ایک دوسرے سے علیحدہ خیال نہیں کرسکتے اور یہ کہ کسی شئے کی نوعیت کو سمجھنے کے لیے یہ معلوم کرنا بھی اتنا ہی ضروری ہے جتنا کہ یہ ضروری ہے کہ یہ کیا ہے۔ اور یہ کہ اگر دو چیزوں کے مابین حد سے زیادہ عدم مشابہت ہو تو اس کے یہ معنی نہیں ہو سکتے کہ ان پر علیحدہ علیحدہ بحث ہو سکتی ہے، بالکل اسی طرح سے جس طرح کہ جفت کا ذکر طاق سے یا انحنا کا استقامت سے علیخدہ نہیں کرسکتے۔

(۳۳) Hypothesis (۳۴) Natural Selection

لیکن یہ خیال اس وقت تک عام نہیں ہوا جب تک ڈارون نے ان لوگوں کو اس امر کا یقین نہ دلایا کہ انواع نامیہ میں باوجود سخت اختلاف کے یہ ہوسکتا ہے کہ نسل ایک ہو۔ اس کا اثر ڈارون کے وطن میں خصوصیت سے بہت زیادہ ہوا جہاں کافی عرصہ تک جرمنی کے فلسفے کا اثر بس نام کو ہی پڑا تھا۔

کیوں کہ اٹھارویں صدی کے اختتام اور انیسویں صدی کے آغاز پر انگلستان کا فلسفہ باقی یورپ کے فلسفہ سے بالکل علیحدہ نہج پر چل رہا تھا۔ نیوٹن اور لاک کے زمانہ سے طبیعی علوم کی طرف متوجہ ہونے، ان پر ذوق و شوق صرف کرنے اور اس نظریہ کو تسلیم کرنے میں کہ ہمارا تمام تر علم حواس کے ذریعہ سے ماخوذ ہے، ایک طرح کا دوستانہ تعلق تھا۔ اس علم میں کسی اور عنصر کے وجود کو تسلیم کرنے میں شبہہ ہوتا تھا کہ مشاہدہ و اختیار کے پہلو میں ایک ایسی شئے کی جگہ چھوڑ دینے کے مترادف ہے جس کو بیکن پیش بینی واقعات کہتا ہے۔ لیکن بیکن نے (جس کا قومی فلسفی کی حیثیت سے اتباع کرنا باعث عزت خیال کیا جاتا تھا) یہ سبق دیا تھا کہ ہم کو کبھی فطرت پر حکومت نہیں کرنی چاہئے بلکہ خاکساری و انکساری کے ساتھ اس سے سیکھنا چاہئے۔ جن لوگوں نے اس روایت کے ماحول میں تربیت پائی ہو ان کو کانٹ اور اس کے متبعین کی یہ تاکید کہ ہر قسم کے علم میں ذہن علیحدہ و مستقل طور پر عمل کرتا ہے، متاثر نہ کرسکتی تھی۔ اس لیے اگرچہ اٹھارویں صدی کے آخر اور انیسویں صدی کے شروع کے جرمنی فلسفہ کا انگلستان کے عام رجحان فکر پر، خصوصاً انگلستان کے شاعر سیمویل ٹیلر کالرج (۳۵) [۱۷۷۲ — ۱۸۳۴ ع] اور تھامس کارلائل (۳۶) [۱۷۹۵ — ۱۸۸۱ع] کی معرفت پر بہت کچھ اثر تھا لیکن سائنسی محققین کی جماعت پر اس کا اثر پڑنے میں کافی عرصہ لگا۔ ان کا بیشتر کام یہ رہا کہ بیکن کے اشارہ کی تقلید کی کوشش کرتے رہے اور ذہن کے مطالعہ پر بھی مشاہدہ

(۳۵) Samuel Taylor Coleridge

(۳۶) Thomas Carlyle

و اختبار کے وہی طریقے استعمال کرتے رہے جو خارجی فطرت کے مطالعے میں کامیاب ثابت ہو چکے تھے - وہ انفرادی اذہان کو اس طرح سے تصورات پر مشتمل سمجھتے تھے جس طرح کہ عالم طبیعیات و کیمیا اجسام کو سالمات و جواہر پر مشتمل سمجھتا ہے اور ان کے ربط و ترکیب یا 'ایتلاف' (۳۷) کے ایسے قوانین دریافت کرنے کی کوشش کرتے تھے جن کے مطابق ان اعمال کی تشریح کی جا سکے جو ہماری ذہنی زندگی میں واقع ہوتے ہیں - معمولی گفتگو میں 'ایتلاف تصورات' کو اس وقت پیش کیا جاتا ہے جب کوئی ایسی بات کہی جاتی ہے یا ایسا کام ہو جاتا ہے جس کے لئے کوئی معقول و منطقی وجہ نہیں ہوتی-لیکن جن فلاسفہ کے نظریات سے اس وقت ہم بحث کر رہے ہیں ان کے نزدیک خود معقول ربط بھی اس قسم کے ایتلاف کی ایک قسم سمجھا جاتا ہے - چناں چہ ہیوم کو ہم دیکھ چکے ہیں کہ وہ علت کے تصور کی اس قسم کے ایتلاف کے تکرار سے توجیہ کرتا ہے اور ایسے فلسفے کے اصول پر ، جس کے لئے منفرد ادراکات ہی علم کے اجزائے ترکیبی ہوتے ہیں ، واقعات ذہنی کی کوئی اور توجیہ ہو ہی نہیں سکتی-

ان تجربی ماہرین نفسیات میں مشہور ترین نام یہ ہیں :ڈیوڈ ہارٹلے (۳۹) [۱۷۰۵ --- ۱۷۵۷ع] یہ ہیوم کا معاصر تھا - اس کے ایک پشت کے بعد جیمس مل (۴۰) [۱۷۷۳ - ۱۸۳۶ ع] گذرا ہے جو ہندوستان کے برطانوی عہد کا مورخ ہے - اس کا بیٹا جان اسٹوارٹ مل (۴۱) [۱۸۰۶ - ۱۸۷۳] اور اسکندر بین (۴۲) [۱۸۱۸ - ۱۸۷۳] پروفیسر جامعہ ابرڈین - ہارٹلے اور جیمس مل کے مابین جو زمانہ گذرا ہے ان میں دو اسکاچستانی پروفیسر گذرے ہیں یک تو ریڈ (۴۳) جس کا پہلے ذکر ہو چکا ہے اور دوسرے اس کا شاگرد ڈوگالڈ اسٹوارٹ (۴۴) [۱۷۵۳ -- ۱۸۲۸] - انہوں نے اعمال ذہنی کی طرف توجہ کی ہے - یہ اس امکان سے سروکار نہیں رکھتے کہ

(۳۷) Associtiom (۳۸) Association of ideas (۳۹) David Hartley
(۴۰) James Mill (۴۱) John Stuart Mill (۴۲) Alexander Bain
(۴۳) Reid (۴۴) Dugald Stewart

آیا مشاہدہ کی غرض سے ان کو طبیعی اعمال کے طرح علیحدہ بھی کر سکتے ہیں یا نہیں، لیکن ساتھ ہی اس سے بھی انکار نہیں کرتے کہ ممکن ہے ذہن کے ایسے علیحدہ اصول ہوں جن کا ادراک کے ذریعہ حاصل ہونے والے علم سے کوئی تعلق نہ ہو ۔ وہ یہ بھی فرض نہیں کر لیتے کہ 'ایتلاف' ہی ایسی شئے ہے جس کے ذریعہ سے ہم کو جو کچھ ذہن کے اندر واقع ہوتا ہے اس کے سمجھنے میں مدد مل سکتی ہے۔ یہ فلسفہ میں اسکاچستانی مذہب کے بانی ہیں جس کے سر ولیم ہملٹن (جن کا ذکر پہلے آچکا ہے) نہایت ہی سر بر آوردہ رکن تھے ۔ اس مذہب کے فلاسفہ کی عام خصوصیت یہ ہے کہ یہ انسان کی فہم عام اور بنی نوع انسان کے جبلی اعتقادات پر بہت اعتقاد رکھتے ہیں اس کی وجہ سے یہ ارتیابیت کے حریف بن جاتے ہیں خواہ یہ اعتقاد ایسی حقیقت کی موجودگی کے متعلق ہو جس کا ہمارار ادراک سے علیحدہ وجود ہو یا یہ اعمال میں ایک اخلاقی کیفیت کی موجودگی کے متعلق ہو جو فاعل کے لئے اس فعل کی افادیت یا خوشگواری سے علیحدہ ہے ۔

اس کے برعکس جو لوگ یہ کہتے تھے کہ ہمارے پاس حس یا احساس کے علاوہ اور کوئی ذریعہ علم ہی نہیں ہے ان کو اخلاق میں لذت و الم کے ایسے احساسات کے علاوہ کچھ نظر نہیں آتا جو مختلف طور پر ترکیب دیے گئے ہیں ۔ اس سے اخلاق 'میں مذہب افادیت' (۴۵) عالم وجود میں آیا۔ اس کے بڑے حامی جرمی بینتھم (۴۶) [۱۷۴۷ - ۱۸۳۲ع] اور جان اسٹوارٹ مل ہیں ۔ افادیت کی تعریف اس طرح سے کی جاتی ہے کہ اس کی رو سے ایک اچھا فعل بنی نوع انسان کی زیادہ سے زیادہ تعدا۔ کے لئے زیادہ مسرت و مفادات کا باعث ہوتا ہے۔ یہ نظریہ ان لوگوں کو خاص طور پر پسند آیا جن کو خدمت قومی سے شغف تھا ، اور واقعہ یہ ہے کہ انگلستان مین اسی کی بدولت بہت سی قانونی و معاشرتی اصلاحات عمل میں آئیں ، لیکن اس کی نظری بنیاد اس کی عمارت

(۴۵) Utilitarianism (۴۶) Jeremy Bentham

کا بوجھ اٹھانے کے لئے کافی نہ تھی ۔ 'زیادہ سے زیادہ مسرت' کی تشریح میں یہ کہا گیا کہ خوش گوار و خوش آئند احساسات کی زیادہ سے زیادہ اور تکلیف دہ احساسات کی کم از کم مقدار 'زیادہ سے زیادہ مسرت' کے مساوی ہے ، اور یہ فرض کر لیا گیا کہ 'زیادہ سے زیادہ انسانوں کی لذت' در آنحالیکہ احساس مسرت کی انتہائی مقدار کبھی جاسکتی ہے کوئی شخص بھی اس لذت کو اس طرح محسوس نہ کرے ۔ اس نظریہ کی جس اصول کو بنیاد قرار دیا گیا وہ یہ تھا کہ انسان اپنی خوشی کے علاوہ اور کسی شئے کی خواہش نہیں ' کرسکتا ' اور خود اس کی خوشی اس میں ہے کہ وہ اس اصول کے مطابق کہ ' ہر شخص کو ایک شمار کیا جائے اور ایک سے زیادہ شمار نہ کیا جائے' دوسروں کی خوشی کے لئے کوشاں ہو ۔ یہ اصول اپنی خوشی سے بالکل مختلف خواہش کو متاثر کرتا ہے ۔ نیکی کو خود اس کی خاطر دوست رکھنے کی توجیہ میں ' اصول ایتلاف ' سے مدد لی گئی ۔ ایک شخص جو یہ جان چکا ہے کہ نیکی حصول مسرت کا بہترین طریقہ ہے وہ ممکن ہے وسائل میں مقصد کو بھول جائے بالکل اسی طرح سے جس طرح بخیل روپیے کی محبت میں اس کا استعمال بھول جاتا ہے ۔

جب جان اسٹوارٹ مل نے اس نظریہ کی شرح کرتے وقت یہ کہا کہ انسان کو لذت کی کمیت و کیفیت دونوں کا لحاظ رکھنا چاہئے تو بظاہر یہ نظریہ اپنی بنیاد سے ہٹ گیا ، کیوں کہ اس سے یہ بات بالکل ظاہر ہو گئی کہ عمل میں اس کے التذاذ کے علاوہ بھی کسی اور شئے کی ضرورت ہوتی ہے ۔ لیکن اول سے آخر تک اس کے حامی ہر ایسے نظریہ کے مخالف تھے جس میں کوئی وجدانی ادراک اخلاقی کیفیت کو احساس مسرت کے بغیر پیدا کردے ۔ اسی طرح سے یہ لوگ اس کے مخالف تھے کہ علم میں گذشتہ اور موجودہ حسوں کے علاوہ اور کسی قسم کے وجدانی تیقن کو دخل دیا جائے ۔ ان نظریات کو ایک دقت در پیش یہ تھی کہ کسی امر کے خطا و صواب اور منطقی و ریاضیاتی نتائج کی صداقت دونوں کے متعلق ان نئی وجدان میں حقیقی یقین کی قوت موجود ہے ،اس کی توجیہ کرنی پڑی تھی ۔ اور اس

کے باوجود کہ انسانوں پر ان کے گذشتہ تجربہ اور تعلیم کا اثر پڑتا ھے یہ سمجھنا پڑتا تھا کہ کیوں بعض افعال میں لذت پیدا کرنے کا مستقل رجحان ھوتا ھے یا پیمائش اور بعض بیانات کیوں مستقل طور پر صحیح ھوتے ھیں ۔ اس مشکل سے عہدا برا ھونے کے ایک راستے کی طرف ڈارون کے نظریہ ''اصلیت انواع'' نے اشارہ کیا تھا جس نے توراث کے واقعہ کی طرف متوجہ کیا اور انسانوں کا سلسلہ نسب ان عضویوں سے ملایا جو انسان کے زمین پر ظاهر ھونے سے هزارها برس پہلے موجود تھے ۔

هربرٹ اسپنسر نے یہ خیال ظاھر کیا کہ انسانوں کے وجدانی اعتقادات، جن کے متعلق ان لوگوں کو جو تکرار ادراکات ھی کو علم کا اصلی ذریعہ سمجھتے ھیں توجیہ کرنے میں سخت دقت ھوتی ھے، ممکن ھے کہ ان کا باعث بہت قدیم زمانے کے مورثین کا توارث ھو ۔ اس سے ایسا معلوم ھوتا تھا کہ علم و اخلاق کے ان دو نظریوں میں اتفاق ھو جائے گا جن کو اب تک ایک دوسرے کا نقیض خیال کیا جاتا تھا ۔ لیکن (اگرچہ انفرادی تفکر کے نتائج کی میراث کے باب میں صرف شک ھی ھوا) یہ اتفاق حقیقی نہیں بلکہ ظاھری تھا۔ ان لوگوں کی مشکلات جو علم و شعور اخلاق کو تکرار ادراکات کا نتیجہ قرار دے کر مطمئن نہ ھو سکتے تھےاور بھی زیادہ ھوگئیں اور یہ دلیل کہ اس قسم کے تجربہ کی کوئی مقدار مطلقاً کلی بیانات کو جائز نہیں کر سکتی اپنی جگہ پر برقرار رھی ۔

تجربیت اور افادیت کی اس سے بھی زیادہ مخالفت کانٹ اور ھیگل کے شاگردوں نے کی ۔ ان میں بےلیل کالج آکسفورڈ کا فاضل ٹامس ھِل گرین (۴۷) [۱۸۳۶ — ۱۸۸۲ع] ھے۔ اس کی رائے میں انگریزی فلسفہ ھیوم کے بعد اس وجہ سے گمراہ ھو گیا تھا کہ اس نے اس امر کو محسوس نہیں کیا کہ ھیوم کی ارتیابیت کے مطابق 'حسیاتیت' (۴۸)

---

(۴۷) Thomas Hill Green (۴۸) Sensationalism

کی راہ سے علم و اخلاق دونوں میں ترقی ممکن نہیں ہے ۔ تجربی مذہب کے فلاسفہ کا ہمیشہ سے خیال تھا کہ علم طبیعی سے ان کے خیالات کی تائید ہوتی ہے ، اس کو ان کے مخالف ثابت کیا گیا ، کیوں کہ اس سے ایسی اشیاء کا وجود ظاہر ہوتا ہے جن کا ممکن ہے کہ احساس تو ہوجائے لیکن جن کو ایک سلسلہء احساسات میں تحویل نہیں کرسکتے ۔ اسی طرح سے یہ مفروضہ بھی غلط ثابت کردیا گیا کہ فلاح عام جس کو افراد اپنا مقصد بناتے ہیں اس کی توجیہ محض مجموعہء احساسات کہہ کر ہوسکتی ہے جو خود اپنی نوعیت کے اعتبار سے وقتی اور عارضی ہوتے ہیں ۔ ان وقتی حسیتوں اور احساسوں کے علاوہ ان کا تجربہ کرنے کے لئے ایک مستقل ذات یا ذہن کا فرض کرنا ضروری ہے جو ان کو یاد رکھے ، جو ان کے گذر جانے کے بعد ان کا خیال کرے اور جو ان کو محض ایسا نہ خیال کرے کہ وقت کے لمحوں کی طرح سے ہر ایک دوسرے کے پیدا ہونے پر فنا ہو جاتا ہے بلکہ ایک تجربہ کا ہم وجود حصہ خیال کرے ۔ یہ نہیں کہا گیا تھا کہ حقیقی اشیا اس قسم کی مستقل ذات سے علیحدہ ہیں ۔ گرین کی رائے میں برکلے کا یہ خیال صحیح ہے کہ خارجی دنیا کا وجود صرف ذہن کے ایک معروض کی حیثیت سے ہے ۔ لیکن اس کا خیال یہ تھا کہ اس قسم کا ذہن ایسا ذہن نہ ہونا چاھئے جو صرف ایسی شئے کا ادراک کرسکے جو اس وقت اور یہاں موجود ہو ، بلکہ یہ ایسا ذہن ہونا چاھئے جو اس شئے کو جان سکے جو ہر جگہ اور ہمیشہ صحیح ہے ۔

اس طرز بیان میں ابہام ہے ۔ یہ بیان یا تو انفرادی ذہن کے متعلق ہو سکتا ہے ، جو اپنے کل متوالی تجربات کو اپنے سمجھتا ہے اور ان میں سے کسی کو کسی دوسرے کے نہیں سمجھتا ، یا اس ذہن کے متعلق ہے جو گویا کہ ہر فرد میں موجود ہے اور جس کے لئے تمام انفرادی تجربات اپنے معروضات کے ساتھ مل کر ایک حقیقی دنیا پیدا کرتے ہیں ۔ اس کلی ذہن کو جسے گرین بعض اوقات خدا کہتا ہے انفرادی اذہان (جن کو وہ بعض اوقات اس کی نقول کہتا ہے) سے کیا تعلق ہے ؟ یہ بات قابل تعجب نہیں ہے کہ گرین کے ایسے

نقاد پیدا ہوئے جن کا خیال یہ تھا کہ اس قسم کا فلسفہ انفرادی شخصیت کے ساتھ، خواہ وہ انسان کی ہو یا خدا کی پوری طرح سے انصاف نہیں کرتا ۔ یہ اعتراض جن لوگوں پر کیا گیا تھا غالباً ان کو یہ زیادہ قوی نہ معلوم ہوا تھا کیوں کہ وہ ہیگل کی تقلید کرنے پر مائل تھے اور کہتے تھے کہ انسان کا اپنی انفرادی ذات کا تعقل دیگر ذوات سے علیحدہ اس قسم کا تعقل ہے جس کو اگر ایک رخ سے دیکھا جائے تو دیگر تعقلات کی طرح سے اس کی بھی اس مخالف خیال سے تکمیل کرنے کی ضرورت ہوگی کہ ایک ذات میں خصوصیت منفردہ صرف دیگر ذوات کے ساتھ تعلقات ہونے سے پیدا ہوسکتی ہے ۔ اور یہ تعقل اسی طرح سے ان تمام باہم متعلق ذوات کا ، واحد ذہن یا شعور کے اعضا کی حیثیت سے ، ایک ایسے اعلی تعقل کی طرف رہنمائی کرتا ہے جو ان تمام ذوات و شعور میں عمل پیرا ہے ۔ اور جس کو ہم ' خدائی ' کہہ سکتے ہیں ۔ لیکن دوسروں کے ذہن کلی کا یہ تصور جزئیات محض کی ایک ایسی تجرید معلوم ہوتی تھی جس طرح کہ 'ہاتھ' یا 'آنکھ' کا ایک عمومی تصور ہے ۔ وہ اس فرق پر غور نہ کرتے تھے جو اس امر واقعہ سے پیدا ہوتا ہے کہ ذہن جب علم کی تلاش کرتا ہے تو یہ ہمیشہ انفرادی خصوصیات کو نظر انداز کرنے کی کوشش کرتا ہے اور حقیقت کو اس طرح سے سمجھنے کی کوشش کرتا ہے جیسی کہ وہ واقعتاً ہے اور جیسی کہ وہ کسی دوسرے ایسے ذہن کو معلوم ہوگی جو اس کو صحیح طورپر سمجھنے کی کوشش کرے ۔ اس لئے ان کی رائے میں انفرادی اذہان پر علیحدہ علیحدہ سے غور کرنے کی ضرورت ہوتی ہے ۔ لیکن جن لوگوں پر یہ نکتہ چینی کرتے تھے ان کی اس تصوریت سے ان کو اتفاق تھا جس کی رو سے اشیاء کے کسی ذہن سے علیحدہ موجود ہونے کا تعقل نہیں کیا جاسکتا ۔ اس خیال کو ''شخصی تصوریت '' (۴۹) کہتے ہیں ۔

انفرادی اذہان کے متعلق دعویٰ آزادی کرنے کے رجحان کی مزید توسیع اس نظریہ میں نظر آتی ہے جو 'نتائجیت' (۵۰) کے نام سے

(۴۹) Personal idealism (۵۰) Pragmatism

اس امر کا مدعی ہے کہ کسی شے کا معیار صداقت صرف یہ ہے کہ اس کا انسانی اغراض و مفاد سے تعلق ہو۔ اس نظریہ کو بیسویں صدی کی ابتدا میں امریکی فلسفی ولیم جیمس (۵۱) [۱۸۴۲ – ۱۹۱۰ع] نے پیش کیا تھا جو نفسیات کا ایک بہت مشہور فاضل اور فلسفہ کا ایک موثر و ممتاز مصنف و معلم ہے۔ اس سے بہت پہلے کانٹ نے عقل نظری اور عقل عملی کے مابین جو بین امتیاز کیا تھا اس سے 'احکام وجود' (۵۲) اور 'احکام قدر' (۵۳) کا امتیاز پیدا ہوا۔ اور مذہبی احکام و قوانین جو علم طبعی کے نتائج یا تاریخی تحقیقات کے مخالف معلوم ہوتے تھے ان کو اسی طرح سے 'احکام قدر' میں شمار کیا گیا جس طرح سے کہ اشیاء کے حسن و قبح کے دعاوی کو 'احکام قدر' میں شمار کیا گیا تھا۔ ان کے متعلق یہ کہا گیا کہ یہ احکام نیک و بد یا خیر و شر سے متعلق ہیں نہ اس سے کہ دنیا میں کیا ہے اور کیا نہیں ہے، کیوں کہ کسی شئے کے ہونے یا نہ ہونے کا اس سے کوئی تعلق نہیں ہے کہ ہم اس کی قدر کا کیا اندازہ کرتے ہیں۔ نتائجیت کے متعلق کہا جاسکتا ہے کہ یہ تمام احکام کو 'احکام قدر' قرار دیتا ہے اور اس کے نزدیک کوئی ایسا حکم نہیں ہے جو کسی حقیقت کا اس کے اندازۂ قدر سے علیحدہ دعوی کرتا ہو۔

کچھ تعجب کی بات نہیں ہے کہ تصوریت کے اس انتہائی ارتقاء کے نتیجہ میں ایک ایسی تحریک وجود میں آئے جو ہر قسم کی تصوریت پر نکتہ چینی ہو اور جو اس دعوی کا اعادہ کرے کہ اشیاء کا وجود ان کے متعلق ہمارے علم یا ادراک سے آزاد ہوتا ہے۔ اس قسم کے نظریہ کو اکثر 'تصوریت' کے مقابلہ میں 'حقیقیت' (۵۶) کہتے ہیں، اور بلا شبہہ یہاں اس کا مفہوم وہ نہیں ہے جو کہ قرون وسطی کے فلسفہ میں 'اسمیت' (۵۷) کے مقابلہ مین مستعمل تھا۔ خود کانٹ اپنے فسفہ کے 'تصوریت' کہلانے کے خلاف تھا، اور اس امر پر اصرار

Judgements of existence (۵۲) William James (۵۱)
Nominalism (۵۵) Realism (۵۴) Judgements of value (۵۳)

کرتا تھا کہ اس مظہر کے علاوہ جس کا ہم کو ادراک ہوتا ہے بجائے خود ایک شئے 'کماھی' بھی ہوتی ہے جس کا ہم کو ادراک نہیں ہوتا اور اسی وجہ سے اس کا ہم کو کوئی ایجابی علم نہیں ہوتا۔ کانٹ کے بعد سے ایسے فلاسفہ کی بھی کمی نہ تھی (مثلاً جان فریڈرک ہربارٹ(۵۸) [۱۷۷٦ - ۱۸۴۱ع] جس نے کونگسبرگ میں کانٹ کی جگہ لی اور نظریہ' تعلیم پر ایک مشہور مصنف ہے) جو مروجہ تصوریت کے نقطہ' نظر کے خلاف دنیا میں کسی ایسی شئے کی موجودگی پر زور دیتا ہے جو ذہن کی نوعیت کی نہ ہو، اگرچہ اس سوال کا کہ اس شئے کی نوعیت کیا ہے مختلف طور پر جواب دیا گیا ہے۔ کانٹ کا اثر اس قدر زیادہ تھا کہ اس نظریہ کی پوری طرح سے بہت ہی کم لوگوں نے حمایت کی ہے جو کہ علوم طبیعیہ اور عقل مسلم مانتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ زمان مکان اشیاء سے اسی طرح سے متعلق ہیں جس طرح سے کہ یہ حقیقتاً ہیں نہ کہ جس طرح ہم کو ان کا ادراک ہوتا ہے۔ بعض لوگ ہیں جو اس نظریہ کو مکان کے متعلق تسلیم نہیں کرسکے، صرف زمان کے متعلق مانتے ہیں۔ ان میں جرمن فلسفی ہرمن لوٹزے (۵۹) [۱۸۱۷ - ۱۸۸۱ع] ہے جس کا انگریزی داں طلبہ پر بہت بڑا اثر پڑا ہے۔

ہر برٹ اسپنسر اپنے آپ کو 'حقیقی' کہتا ہے۔ اگرچہ حقیقی ہی خیال کیا جاتا ہے لیکن 'حقیقیت' کے ساتھ وہ ہیوم کا یہ خیال بھی ملا دیتا ہے کہ حقیقی اور خیالی میں جو ہم امتیاز کرتے ہیں وہ کم واضح اور زیادہ واضح تصورات کے امتیاز میں تحویل کیا جاسکتا ہے۔ اپنی کتاب 'اصول اولین' میں وہ یہ دعوی کرتا ہے کہ حقیقت نہائی ایسی شئے ہے جس کا ہم کو علم نہیں ہوسکتا، صرف مظاہر کا علم ہوسکتا ہے۔ یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ اگرچہ 'مادیت' یعنی یہ نظریہ کہ مادہ ہی واحد حقیقت ہے، 'تصوریت' کے مطابق نہیں، کیوں کہ 'تصوریت' اس امر کی مدعی ہے کہ مادی اشیاء کی اصل

(۵۸) Johan Friedrich Herbert (۵۹) Herman Lotze

یہ ھے کہ ان کے ذہن کو وقوف ہوسکے ، مگر 'حقیقیت ' کو بھی 'مادیت ' ہونا ضروری نہیں کیوں کہ یہ ایک حقیقی دنیا میں اجسام و اذہان دونوں کو مان سکتی ھے اور کہہ سکتی ھے کہ اجسام مکان میں واقع یا متحرک ہوتے ہیں اور زمان میں متغیر ہوتے رہتے ہیں۔ اور اذہان مکان میں تو نہیں ہیں اور پورے طور پر زمان میں بھی نہیں ہیں لیکن یہ اپنے آپ کو اپنی متوالی حالتوں سے ممیز کرسکتے ہیں اور ایسی صداقتوں کو سمجھتے ہیں جن میں مرور زمان کوئی فرق نہیں پیدا کرسکتا۔

انیسویں صدی کے فلسفہ پر (اگرچہ تمام زمانوں اور تمام مقامات پر یکساں نہیں) نشو و نما یا ارتقا کے تصور کا بہت اثر پڑا ھے جو حیاتیاتی و تاریخی علوم کے لئے خاص طور پر موزوں ھے اور جس نے ان میں ایک اصول ترتیب داخل کرکے ان کو بہت کچھ ترقی دی ھے۔ لیکن زمانہ ماقبل کو صرف طبیعیات سے دلچسپی تھی اس لئے اس تصور کی طرف کوئی توجہ نہ دی گئی۔ اس لئے اس قسم کا فلسفیانہ پروگرام زیادہ دلکش معلوم ہوتا تھا جیسے ہربرٹ اسپنسر کے 'ترکیبی فلسفہ' کا تھا اور جس سے یہ ظاہر ہونے کی توقع تھی کہ یہ جواہر سے لے کر معاشرتوں تک فطرت و ذہن کے تمام پیچیدہ مظاہر کو ایک ایسے مسلسل عمل کے ذریعہ سے ایک سادہ اصول کا نتیجہ ثابت کر دکھائے گا جس میں پیچیدگی بتدریج بڑھتی جائے گی لیکن ساتھ ہی اتحاد بھی زیادہ ہوتا جائے گا۔ اگرچہ اسپنسر کو اپنی تجویز کے پورا کرنے میں جیسی کہ چاہئے تھا ویسی کامیابی نہیں ہوئی اور اگرچہ اس کے فلسفہ پر ابہام ، عدم توافق ، ناقص استدلال ، اہم فلسفیانہ مسائل پر گفتگو کرنے سے قاصر رہنا وغیرہ۔ قسم کے اعتراضات کئے جاسکتے ہیں ، لیکن اس سے بھی انکار نہیں ہوسکتا کہ سب سے زیادہ اسی فلسفی نے انگریزی بولنے والی اقوام میں تصور نشو و نما و ارتقا کو رائج کیا ھے۔ گو اس تصور کو اسپنسر نہایت ہی بے پروائی کے ساتھ نامی سے غیر

Syrthefic Philosophy (۵۸)

نامی عالم پر استعمال کر جاتا ہے لیکن پھر بھی کم از کم عالَم نامی کے متعلق اس کی اہمیت میں کوئی شک و شبہہ نہیں ہو سکتا -

جو فرق اس نے ہمارے طرزِ تخیل میں پیدا کردیا ہے اس کی مثال اس طرح سے دی جاسکتی ہے کہ اٹھارویں صدی میں معاشرت کو 'معاہدہ' خیال کیا جاتا تھا اور یہ امر نظر انداز کردیا جاتا تھا کہ اس میں اور دیگر معاہدوں میں یہ فرق ہے کہ یہ عہد نہ تو کسی انفرادی ذہن نے کیا ہے نہ اس میں کوئی تغیر پیدا ہوتا ہے اور نہ اس کو فریقوں کی رائے سے توڑا جاسکتا ہے - انیسویں صدی میں معاشرہ کو ایک عضویہ خیال کیا جانے لگاتھا اور یہ امر نظرانداز کردیا جاتاتھا کہ یہ اس اعتبار سےتو عضویہ کےمشابہہ ہے کہ ایک ایسی جہت میں جس کو معاشرہ کا کوئی فرد متعین نہیں کرتا یہ ہر دم متغیر ہے - لیکن بقائے نوع کے قوانین کی رو سے یہ ہر لمحہ اپنے وجود کے لئے اس شعور پر مبنی ہوتا ہے جو اس کے افراد کو باہمی تعلق کے متعلق ہوتا ہے اور صرف اس اعتبار سے یہ معاہدہ کے مشابہہ ہے -

لیکن ارتقا کا تصور جو زندگی سے ماخوذ ہے اس کی صحیح وسعت کے متعلق آخری فیصلہ صادر کرنے کے لئے زندگی کے واضح تر تصور کی ضرورت ہے - فلسفہ کا کام امتیازات کا متعین کرنا ہے - اس کے سامنے یہ مسئلہ آتا ہے کہ زندگی ایک طرف تو محض میکانیکیت سے متعلق ہے اور دوسری طرف محض عقل سے - زندگی میں کوئی شئے ایسی معلوم ہوتی ہے جس کی میکانیکیت سے توجیہ نہیں ہوتی اور جس کی ، بقول کانٹ، ہم قدرتی طور پر یہ تعبیر کرتے ہیں کہ عقل کسی غایت کا ارادہ کررہی ہے - لیکن خود کو اس امر کا اطمینان دلانا بہت ہی دشوار ہے کہ یہ عقل کہاں سے آئی ؟ انسان کے اندر ہے یا اس کے جسم سے باہر ہے ؟ اور اگر (جیسا کہ موجودہ لوگوں کا گمان ہے) اس کے اندر ہے تو یہ اس میں کیسے ہوسکتی ہے ، کیوں کہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ اس عقل کو خود غایت کا شعور نہیں ہوتا - نفسیات میں حال ہی میں بہت زور شور کے ساتھ تحقیقات کی گئی ہے - یہ ہماری زندگی میں

ایسے اعمال کے وجود اور اہمیت پر زور دیتی ہے جو شعور کے ساتھ تو ہوتے ہیں مگر خود شاعر نہیں ہوتے ہیں ۔ لیکن یہ موضوع ایسا ہے جس پر ابھی بہت غور و فکر کی ضرورت ہے جب کہیں جاکر شاید معلوم ہوگا کہ اس کا فلسفہ کے مسائل مہمہ سے کس قدر تعلق ہے ۔ یہ امر تو واضح ہے کہ ماہیت زندگی کی بحث فلسفہ میں وجود مادہ ، انفرادیت کی نوعیت ، وحدت و کثرت وغیرہ کے قدیم مسائل کو نئی شکل میں تازہ کردے گی ۔ ممکن ہے بعض لوگوں کو یہ محسوس ہو (اور بعض فلاسفہ محسوس کرچکے ہیں) کہ فلسفہ ترقی نہیں کرتا اور قدیم مسائل میں چکر کھاتا رہتا ہے لیکن کبھی صداقت کے علم تک نہیں پہنچ چکتا ۔

لیکن یہ خیال صحیح نہیں ۔ اس میں شک نہیں کہ فلسفہ دوسرے سائنسی علوم کی طرح سے اپنے اپنے شعبوں میں نئے واقعات کے جمع ہونے سے ترقی نہیں کرتا ۔ لیکن سائنس کی ترقی فلسفہ کی ترقی بھی ہے۔ قدیم مسائل اس لئے باقی ہیں کہ قدیم دنیا باقی ہے ۔ لیکن ہر زمانہ میں ، جس حدتک گذشتہ اسباق کی فراموشی ان کے از سر نو سیکھنے کو ناگزیر نہیں کر دیتی (اور انفرادی طور پر ہر شخص کو یہ کرنا پڑتا ہے تاکہ اپنے آپ کو اپنے زمانے کی سطح تک لے آئے) ، فلسفی قدیم افق کا ایک ایسے نقطہ سے مشاہدہ کرتا ہے ، جہاں سے اس کو معلوم ہوتا ہے کہ اس کا ان مقامات سے کیا تعلق ہے جو کم بلندی سے اس کے ساتھ نظر نہ آتے تھے ۔ ہم اس استعارہ کو اور آگے بڑھا سکتے ہیں اور کہہ سکتے ہیں کہ جوں جوں فلسفی بلند ہوتا ہے ویسے ویسے بعض ایسی چیزیں نظر سے اوجھل ہو جاتی ہیں جو کبھی صاف نظر آتی تھیں۔ اور تاریخ فلسفہ کے مطالعہ کا (اس کتاب کی صورت میں نہیں بلکہ گذشتہ زمانہ کے اکابر فلاسفہ کی اصل تصانیف کا) ایک دوربین سے مقابلہ کرسکتے ہیں جس سے کہ وہ اپنی کمی کو پورا کرے اور ایسے حقیقی فلسفی کا مصداق بنے جس کی تعریف افلاطون نے یہ کی ہے کہ 'وہ تمام زمانے اور تمام ہستی کا ناظر ہوتا ہے' ۔

۱۱

ہنری برگساں

ان ابواب میں انیسویں صدی کے آخر ، اور بیسویں صدی کے نصف اول کے تمام فلسفے کا ، جو اب تاریخ کا ایک حصہ بن چکا ہے ، تو ذکر ممکن نہ ہوگا ، لیکن یہ کتاب ناتمام رہے گی اگر اس دور کے ان دو فلسفیوں کا تذکرہ نہ کیا جائے جنھوں نے عصر حاضر کے فلسفہ پر بڑا گہرا اور دور رس اثر ڈالا ہے ۔ میری مراد برگساں(۱) اور وٹگنسٹائن (۲) سے ہے ۔ اس میں شک نہیں کہ آخرالذکر کے نظریات کا کم از کم ایک حصہ فلسفۂ حاضرہ کے ضمن میں آتا ہے اور اس کو تاریخ کی حیثیت سے پیش کرنا اس کے ساتھ زیادتی کے مترادف ہے ۔ لیکن چوں کہ وٹگنسٹائن کے فلسفے کے اثر و رسوخ نے فلسفہ کی دنیا میں ایسا مقام پیدا کرلیا کہ اس کا نام ہر آنے والی تاریخ فلسفہ کی کتاب میں نمایاں جگہ پر لکھا جائے گا ، اس لیے اس کے فلسفہ کا تعارف بھی اگلے باب میں کرنا مناسب سمجھا گیا ۔ نیز اردو داں طبقہ وٹگنسٹائن کے نام سے بھی عام طور پر نا آشنا ہے اس لیے ایسے لوگوں کے لیے جو اردو کی وساطت سے ہی

---

(۱) Henry Bergsan

(۲) Ludwig Wittgenstein

مغربی فلسفہ سے روشناس ہوئے ہیں یہ دو ابواب اس کتاب کا ایک اہم اضافہ ہوں گے۔

ہنری برگساں (۱۸۵۹ – ۱۹۴۱ ع) کو 'حیاتی فلسفہ' (۳) کا گو موجد تو نہیں کہا جاسکتا، لیکن وہ اس کا سب سے بڑا علمبردار ضرور ہے۔ اس نے جس انداز سے اس فلسفہ کی تشریح و توضیح کی ہے اس طرح اس سے ما قبل فلسفیوں نے نہیں کی۔ خود فرانس میں برگساں سے قبل ماریس بلاندیل (۴) اس قسم کے ایک نقطۂ نظر کو ۱۸۹۳ع میں پیش کر چکا تھا۔ برگساں کے سامنے مین دی بران (۵)، لی رائے (۶)، اور ایمائل بوترو (۷) کے نظریات بھی موجود تھے۔ یہ تمام فلسفی کائنات کے میکانکی تصور کے برخلاف روحانی، ارادی (۸)، اور شخصی قسم کے نظریات کے حامل تھے۔ برگساں کے بیان کے مطابق اس نے ہربرٹ اسپنسر (۹) کے فلسفیانہ نظام کا بھی بغور مطالعہ کیا تھا اور ابتدا میں اس سے کافی متاثر تھا۔ لیکن اسپنسر کے فلسفہ کے زیادہ عمیق مطالعہ نے اس کو اس فلسفہ کے مسترد کرنے پر مجبور کردیا۔ اور بالآخر اس نے اسپنسر کے حیاتی فلسفہ کے بالکل برخلاف ایک نیا حیاتی فلسفہ پیش کیا۔

برگساں کے فلسفہ نے جلد ہی ایک قبول عام حاصل کرلیا۔ اس کی متعدد وجوہات تھیں۔ اولاً تو یہ کہ اس نے اپنے زمانے کے تقاضوں کے مطابق ایک نئے فلسفے کی داغ بیل ڈالی۔ ثانیاً اس نے عام فلسفیانہ طرز نگارش کو چھوڑ کر ایک نیا طرز اختیار کیا، اور اپنے فلسفہ کو بڑے دل کش پیرایہ میں پیش کیا جو پڑھنے والوں کے دلوں کو اپنی طرف کھینچتا ہے۔ ثالثاً اس نے محض مجرد دلائل و براھین دینے کی بجائے اپنے فلسفہ کو واقعاتی شہادتوں سے تقویت بہم پہونچائی جو عام ذہن کے لئے زیادہ قریبی حقیقت رکھتی ہیں۔ اس طرح اس کا

(۳) Life Philosophy (۴) Maurice Blondel (۵) Main de Biran
(۶) Le Roy (۷) Emile Boutrox (۸) Voluntarist
(۹) Herbert Spencer

فلسفہ ایک عمیق فلسفیانہ نظر اور براہین قاطع کے امتزاج کا ایک نہایت حسین نمونہ بن گیا جو بڑی حدتک انیسوی صدی کے فلسفہ ایجابیت کو اپنی جگہ سے اکھاڑ پھینکنے میں کامیاب ہو گیا ۔

برگساں کو اپنے زمانے میں جس فلسفہ سے سابقہ پڑا اس کی بنیاد تین اہم تصورات پر رکھی گئی تھی یعنی امتداد (۱۰) ، عددی کثرت (۱۱) اور علّتی جبریت (۱۲) ۔ اس فلسفیانہ تصور کے مطابق کائنات متمدّ اجسام کا ایک مجموعہ سمجھی جاتی تھی جو ایک دوسرے سے ایک بے کیف مکان (۱۳) میں میز کیے جاسکتے ہوں اور جن کے مختلف افعال ایک قانون علت کے پابند ہوں ۔ اس فلسفہ پر مبنی فطری علوم کائنات میں حرکت کو نظر انداز کر کے صرف کسی جسم کے مختلف مواقف (۱۴) سے بحث کرتے ہیں اور ان قوتوں اور محرکات سے کوئی تعرض نہیں کرتے جو اجسام کے مختلف افعال کے پیچھے کار فرما ہیں ۔ وہ صرف ان اثرات اور معلومات سے سروکار رکھتے ہیں جو ہمارے حسی تجربہ سے معلوم ہو سکیں ۔ اسی لیے تمام فطری علوم جو ان نظریات پر مبنی ہیں وہ کائنات کی ایک ایسی تصویر کھینچتے ہیں جس میں کوئی زندگی اور حرکت نہیں ہوتی ۔ خود گذراں وقت جو حرکت کا پتہ دے سکتا ہے اس سائنسی تصور کے نزدیک محض مکان کا ایک پہلو ہے ۔ جب کوئی سائنس داں وقت کو ناپتا ہے تو یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ محض مکان کو ناپ رہا ہے ۔

فلسفۂ سائنس کی اس سکونی کائنات کے برخلاف برگساں نے ایک دوسرے نظریہ کائنات کی طرف ہماری توجہ منعطف کرائی ۔ اس کائنات سے ہمارا تعارف راست طور پر ہمارے شعور کے ذریعہ ہوتا ہے ۔ اگر ہم اپنے شعور کے دریچوں میں جھانکیں تو ہم کو ایک نئی حقیقت نظر آئے گی ۔ بیرونی دنیا کے برعکس اس میں ایک شدید صفاتی کیفیت (۱۵)

Extension (۱۰) Numerical diversities (۱۱)
Causal determinism (۱۲) Homogenous space (۱۳)
Positions (۱۴) Qualitative intensity (۱۵)

پائی جاتی ہے جو اس طرح غیر متجانس قسم کے اجزاء پر مشتمل ہے کہ ان کا ایک دوسرے سے علیحدہ کرنا مشکل ہے۔ یہ درونی حقیقت جس کا انسان کو وقوف ہو سکتا ہے، ممتد اجسام کے برخلاف آزاد ہے۔ یہ نہ تو مکانی ہے اور نہ عددی، بلکہ ایک نا قابل تقسیم اکائی ہے، ایک وحدت محض ہے، ایک تکون ہے جو ناپ تول کی تحدیدات سے منزہ ہے۔ ابتدا ہی سے یہ سیماب یا حرکت کرتا ہوا تکون ہے جو کبھی بھی حالت ثبات میں نہیں پایا جاتا۔

انسانی عقل اس حقیقت کا راست علم نہیں حاصل کرسکتی۔ عقل تو انسان کو محض اس کی عملی زندگی میں مدد دینے کے لیے وجود میں آئی ہے۔ اس لیے اس کی غایت بھی عملی ہے۔ یہ اس حقیقت کو جو دوران محض ہے نہیں پاسکتی۔ اس کی استعداد تو صرف اتنی ہے کہ یہ اس دوران کو منجمد اور ساکن قطعوں کی صورت میں دیکھ سکے۔ اس کی رسائی ان متعین اور ممتد اجسام تک محدود ہے جو قابل پیمائش زمان میں ہم کو ملتے ہیں۔ یہ دوران اور تسلسل کو، جو ایک مسلسل حرکت ہے توڑ کر، مکانیت اور لزوم کی عینک سے اشیا کا مطالعہ کرتی ہے۔

اس میں شک نہیں کہ برگساں اس مقام پر کانٹ اور اثباتیت پسندوں کی مظہریت سے ایک قدم آگے بڑھ کر یہ کہتا ہے کہ عقل میں یہ استعداد ہے کہ وہ اشیا کے جواہر تک پہونچ سکے۔ عقل تحلیل کی مدد سے اشیا کی مختلف انداز میں تخریب و تعمیر کر سکتی ہے اور ان کو ایک نظام اور ایک نئے قانون کے سلسلے میں مربوط کر سکتی ہے۔ اشیا کے تعقل میں وہ اس طرح کی کوئی تعریف روا نہیں رکھتا جس طرح کانٹ روا رکھتا ہے۔ اشیا کی حقیقت وہی ہے جو عقل ہمیں بتلاتی ہے۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ عقل مرور محض یا دوران حقیقی کی یافت کی استعداد نہیں رکھتی (یہ دوران حقیقی یا مرور محض اشیا کی حقیقت نہیں ہے)۔ اس کو ہم صرف بلا واسطہ اور فوری وجدان کے ذریعہ ہی معلوم کر سکتے ہیں۔ عقل اشیا کی تحلیل و ترکیب

کرتی ہے ۔ تاکہ ان کو استعمال کیا جاسکے ۔ وجدان محض ایک قسم کی نظر کا نام ہے جس میں حقیقت ایک آن واحد میں بلا کسی تحلیل و تجزیہ کے پیش ہوتی ہے ۔ یہ وجدانی عمل نہ تو آسان ہے اور نہ ہر شخص کو حاصل ہے ۔ اس کے لیے ایک جہد و کوشش کی ضرورت ہے جو ہمیں عقل کے ان بندھنوں سے آزاد کر سکے جن میں ہم عام طور پر گرفتار رہے ہیں ۔

مختصراً یہ کہا جاسکتا ہے کہ برگساں کے نزدیک عقل اور وجدان دونوں کے دو علیحدہ علیحدہ میدان کار ہیں ۔ ممتد اور ساکن مادہ کو عقل سے جانا جاتا ہے اور زندگی اور تحرک آگہی اور وجدان کا میدان ہے ۔ عقل کا دائرہ کار صرف عملی غایات تک محدود ہے جو سائنس کا میدان ہے ۔ فلسفہ کا موضوع بحث وجدان ہے ۔ اس وجدان کے ذریعہ جو عرفان حاصل ہوتا ہے اس کا اظہار نہ تو صاف اور واضح اصطلاحات کے ذریعے ممکن ہے اور نہ منطقی اسلوب کا متحمل ہے ۔ استعاراتی اور تمثالی انداز بیان صرف اس کی طرف اشارہ کرسکتا ہے مگر اس کے اصل عرفان کا ایک ہی ذریعہ ہے اور وہ یہ ہے کہ فلسفی اپنے اندر اس وجدان کو پیدا کرنے کی کوشش کرے اور بلا واسطہ اس حقیقت کی معرفت حاصل کرے جو یہ وجدان عطا کرسکتا ہے ۔ استعارہ اور تمثیل اس معرفت میں معاون البتہ ہوسکتی ہے ۔

برگساں اپنی علمیات اور نفسیات میں یہ وجدانی طریقہ استعمال کرتا ہے۔ برگساں کے خیال کے مطابق کلاسیکی فلسفہ میں علمیات کے سلسلے میں تین قسم کے تصورات ملتے ہیں ۔ روایتی ثنویت (۱۶)، کانٹ کی مظہریت (۱۷) اور تصوریت (۱۸)۔ علمیاتی مسائل کو حل کرنے کے لیے یہ تینوں طریق فکر اس غلط مفروضہ پر قائم ہیں کہ ادراک اور حافظہ محض عقلی وظائف ہیں جن کا عمل سے تعلق نہیں ہے، دراں حالے کہ یہ دونوں صرف عملی وظائف ہیں اور افعال کی سمت ہماری

Kantian phenomenalism (۱۷) Traditional dualism (۱۶)
Idealism (۱۸)

رھنمائی کرتے ھیں - جسم صرف عمل کا مرکز ھے - اس بات کو قبول کرنے سے یہ نتیجہ نکلتا ھے کہ ادراک سے حقیقت کے صرف ایک پہلو کا عرفان ہوتا ھے۔ یعنی ادراک کا وظیفہ اتنا ھے کہ وہ حقیقت کے ان پہلوؤں کا انتخاب کرے جو اس کے عملی کاموں میں مفید و ممد ہوسکتے ھیں - تصوریت کی غلطی یہ ھے کہ اس نے اشیا کو شعور کی واردات قرار دیا، جب کہ وہ اشیا کی ایک قسم کی صحیح تصویریں ھیں۔ اسی طرح کانٹ کی حقیقیت نے بھی ٹھوکر کھائی اس لئے کہ اس نے شعور اور خارجی دنیا کے درمیان ایک بسیط مکان کو لا کھڑا کیا، اور اس کو امتیازات سے مبرا قرار دیا - فی الحقیقت مکان انسان کا ایک موضوعی تصور ھے، جس کو وہ اپنے عملی مقاصد کی خاطر اختیار کرتا ھے -

برگساں نے اپنی علمیات کے لئے ایک خاص نفسیاتی نظریہ اختیار کیا ھے - مادیت کا تو وہ انکار کرتا ھے جو اس بات کی مدعی ھے کہ شعور جسم کا تابع ھے - نفسیاتی اور عضویاتی مظاہر کے مابین کسی متوازیت کو بھی وہ تسلیم نہیں کرتا اور کہتا ھے کہ اگر یہ متوازیت موجود بھی ہو تو اس سے کچھ ثابت نہیں ہوتا - حافظہ کی مثال لیجئے - حافظہ کی دوقسمیں کی جاسکتی ھیں ایک تو میکانیکی اور جسدی حافظہ ہوتا ھے جو ان اعمال اور وظائف کی تکرار کا نام ھے جو کثرت سے واقع ہونے کی وجہ سے خود بخود رونما ہوتے رہتے ھیں - حافظہ کی دوسری قسم وہ خالص حافظہ ھے جس کی وجہ سے تمثلات یاد رہتے ھیں - تمثلات کے بارے میں یہ سوال فضول ھے کہ وہ دماغ کے کس حصہ میں موجود ھیں - اگر مختلف قسم کے تمثلات کا تعلق دماغ کے خاص خاص حصوں سے ہوتا تو دماغ کا ایک حصہ مجروح ہو جانے سے کچھ قسم کی یادیں ذہن سے محو ہو جاتیں - لیکن ایسا نہیں ھے دماغی جراحت سے صرف عمومی حافظہ پر اثر پڑتا ھے جو بعض مرتبہ جراحت کی وجہ سے کمزور ہو جاتا ھے - برگساں حافظہ اور ادراک میں فرق کرتا ھے اور کہتا ھے کہ حافظہ ادراک کی ایک کمزور قسم نہیں ھے؛ حافظہ ادراک سے قطعاً مختلف ھے -

برگساں کے نزدیک ایتلافی نفسیات کی غلطی یہ تھی کہ اس نے اولاً مرور کو مکانی تصور کی مدد سے سمجھنے کی کوشش کی، ثانیاً ذات کو اشیاء کا ایک مجموعہ بنا دیا۔ ان غلطیوں کے نتیجے میں نفسیاتی جبریت نے جنم لیا جو محرکات کو ہم زمان اشیاء کی شکل میں دیکھتی ہے اور زمانہ کو مکان میں ایک راستہ سمجھتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یہ نفسیاتی نظریہ آزادیٔ ارادہ کا منکر ہے۔ صحیح بات یہ ہے کہ کسی شخص کا کردار اس کی کلی شخصیت سے متعین ہوتا ہے اور ہر ارادی فیصلہ ایک نئے مرحلہ کو جنم دیتا ہے۔ عمل چوں کہ ذات سے شروع ہوتا ہے اس لئے مکمل طور پر آزاد ہوتا ہے۔ اگرچہ آزادی کا یہ شعور بدیہات میں سے ہے لیکن پھر بھی اس کو تسلیم کرنے سے اکثر انکار کیا گیا ہے۔ اس کی ایک بڑی وجہ یہ ہے کہ عقل ایک مصنوعی ذات کی تشکیل کر لیتی ہے جو جسم کے مماثل ہوتی ہے اور جس کی اوٹ میں وہ درونی اور گہری ذات جو فی الحقیقت تخلیقی اور وحدتی ہوتی ہے چھپ جاتی ہے۔

حیات کو سمجھنے کے لئے اس وقت فلسفہ میں دو روایتی نظریات تھے، ایک میکانکی اور دوسرا غایتی، لیکن دونوں کی قدر مشترک ' دوران ' کی نفی تھی۔ میکانکیت کے نزدیک ایک عضویہ محض ایک مشین کی مانند ہے جو قابل پیمائش، اور متعین شدہ قوانین پر عمل پیرا ہے۔ اور جس کی حرکت کا ہر اگلا قدم اس کے پچھلے قدم سے متعین ہوتا ہے۔ غائیت یہ بتلاتی ہے کہ کائنات کا ایک متعین منصوبہ یا مقصد ہے جس کی طرف کائنات کی تمام چیزیں رو بہ عمل ہیں۔ یہ دونوں نظریات عقل کے اس مطالبہ کو تسلیم کرتے ہیں کہ وہ حقیقت کا عرفان کرسکتی ہے اور یہ بھول جاتے ہیں کہ عقل محض عمل کا ایک آلہ ہے، اور حیات کو سمجھنے کی اس میں استعداد نہیں ہے۔ فلسفہ کو ان نظریات، خصوصاً میکانکیت تک محدود نہ سمجھنا چاہئے۔ زندگی کے بعض پہلو ایسے ہیں، مثلاً مظاہر نفسیات، جو مادیت کے نظریہ کے خلاف ہیں۔ مثلاً مادیت اس بات کی کوئی توجیہ پیش نہیں کرتی کہ ایک ہی ساخت کے عضویے مختلف سمتوں میں

کیوں ارتقاء کرتے ہیں ؟ آنکھ کی ساخت کے ارتقاء کے مختلف مراحل اس قسم کے ارتقاء کی ایک مثال ہیں - ریڑھ کی ہڈی والے حیوانات اور حشرات الارض میں آنکھ کا ارتقا، اس سے قبل کہ آنکھ سے دیکھنے کا کام لیا جاسکے ، دو مختلف راہوں میں تقسیم ہو گیا - برگساں کے نزدیک اس قسم کی مثالیں ڈارونیت اور جدید ڈارونیت کے نقطہ نظر کی خاطر خواہ تردید کرتی ہیں - یا با الفاظ دیگر اسی قسم کے مظاہر کی موجودگی میں حیات کی میکانکی تشریح ناممکن ہے - برگساں کا کہنا ہے کہ حیات ایک نہایت پیچیدہ عمل کی مظہر ہے ، جس کے پس پشت البتہ ایک سادہ وظیفہ کار فرما ہے - اس کی مثال یوں دی جاسکتی ہے کہ حیات مصور کی بنائی ہوئی ایک تصویر کی مانند ہے جو مصور کے مو قلم کی ان گنت حرکتوں سے وجود میں آتی ہے ، لیکن اس کے باوجو مصور کے ایک سادہ وجدان کی مظہر ہے -

ایک عضویہ بے شک ایک مشین کی مانند ہے مگر اس لئے کہ وہ ایک مشین رکھتا ہے - مگر جس طرح کہ ایک نیم دائرہ اگر بہت سے چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں میں تقسیم کر دیا جائے تو وہ ایک سیدھا خط معلوم ہوگا اسی طرح اگر عضویہ کے اجزا کو فطری علوم کی روشنی میں علیحدہ علیحدہ دیکھا جائے تو وہ ایک مشین معلوم ہوگا درآنحالیکہ یہ امر واقعہ نہیں ہے -

برگساں کا کہنا ہے کہ زندگی ، بحیثیت مجموعی ایک تجرید نہیں ہے - زمان و مکان کے ایک خاص لمحہ اور نقطہ پر حیات کا ایک سرچشمہ پھوٹ بہا - مادہ اس کی روانی میں مزاحم ہے - مگر یہ سیل رواں ، رکاوٹوں کو دور کرتا ہوا ، کبھی اس سمت اور کبھی اس سمت بہتا ، جا رہا ہے - اس کا بہاؤ کسی منطقی منصوبہ کا پابند نہیں ہے اور نہ ہی اس کی کوئی سمت معین ہے - کبھی یہ خود الٹے پاؤں پلٹ جاتا ہے اور مخالف سمت میں بہنا شروع کر دیتا ہے ، اور کبھی حیات کی قوت اس کو مختلف شاخوں میں تقسیم کر دیتی ہے ، جو مخالف سمتوں میں بہنا شروع کر دیتی ہیں - حیات کی گونا گوں

شکلیں ، سیل حیات کے اسی انتشار سے پیدا ہوئی ہیں ۔ حیات ہر شکل میں موجود ملتی ہے گو اس کے درجات میں فرق ہوتا ہے ۔ نباتات میں شعور خوابیدہ ہے ، جو حیوانات میں جب مرتبۂ انسانی پر پہونچتا ہے تو خود آگہی کے مرتبہ میں داخل ہوجاتا ہے ۔

جوش حیات کے بارے میں برگساں کا کہنا ہے کہ یہ دو مختلف سمتوں میں رواں ہوتا ہے یا دوسرے الفاظ میں یہ مختلف طریقوں سے اپنا عمل ظاہر کرتا ہے ۔ ایک سمت میں یہ سماجی حشرات الارض میں اپنی تکمیل پذیری کرتا ہے اور دوسری سمت میں اس کا ظہور انسانی معاشرہ میں ہوتا ہے ۔ پہلی صورت میں عمل حیات جبلت کے ذریعہ عمل پیرا ہوتا ہے ۔ یہ جبلت اپنے مقاصد کے حصول کے لئے عضوی آلات کا استعمال کرتی ہے ۔ یعنی حشرات کا جسم ان کے جبلی عمل کے لئے بہ منزلہ مشین کے ہے جس کے ذریعہ وہ اپنے مقصد کا حصول کرتے ہیں ۔ ریڑھ کی ہڈی والے حیوانات بالآخر عقل کو جنم دیتے ہیں ۔ عقل کا وظیفہ بھی اس قدر ہے کہ یہ عضوی آلات کی مدد کرے تاکہ مقاصد حیات پورے ہوں ۔ یہ عقل کا اصل کام ہے ۔ اس کا رخ اپنی اصل کے اعتبار سے اشیاء کی طرف فی نفسہ نہیں ہوتا بلکہ ان اضافتوں اور صورتوں کی طرف ہوتا ہے جن میں یہ اشیاء موجود ہوتی ہیں ۔ اس لئے عقل حقائق اشیاء کی معرفت نہیں کر سکتی ۔ اس کی پہونچ صرف ظواہر تک ہوتی ہے جو عملی مقاصد کی تحصیل کا ذریعہ ہوتے ہیں ؛ اگرچہ اس میں شک نہیں کہ بعض صورتوں میں عقل صرف عملی مقاصد کی تحصیل کا ہی ذریعہ نہیں رہتی بلکہ اس سے آگے بڑھ کر کچھ دوسرے مقاصد کے حصول کی کوشاں بھی ہوتی ہے ۔

انسانوں میں جبلت منفرد ہو جاتی ہے اور تامل ذات کی قدرت سے بہرہ ور ہوجاتی ہے ۔ تامل ذات کی اس کیفیت کو "وجدان" کہتے ہیں ۔ اس کیفیت میں انسان عقل کی تحدیدات سے آزاد ہو جاتا ہے ۔ یہ سب ایک ارتقائی عمل کا نتیجہ ہے جو بالآخر انسانی شعور کی آزادی

میں صورت پذیر ہوتا ہے - اس کائنات میں اس طرح انسان ارتقائے حیات کا مقصد بینائی معلوم ہوتا ہے -

ایک فلسفی حیات کے اس بحر بیکراں میں شناوری کر کے معلوم کر سکتا ہے کہ اجسام اور عقل کا مبدا کیا ہے - اس کا طریقہ وجدان ہے - اس وسیلہ سے انسان اس حقیقت تک پہونچتا ہے کہ نہ صرف حیات اور شعور بلکہ کل حقیقت ایک مرحلہ تکون میں ہے - کائنات ساکت اشیاء کا مجموعہ نہیں ہے - اس کی اصل حرکت ہے - اسی بات کو ہم دوسرے الفاظ میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ یہ کائنات اشیاء کا نہیں بلکہ افعال کا مجموعہ ہے اور جس شے کو ہم وجود سے تعبیر کرتے ہیں وہ اساسی طور پر تکون ہے - اشیاء جو ہم کو نظر آتی ہیں وہ ہماری عقل اور ہماری سائنس کا کرشمہ ہے جو ہمارے سامنے ثابت اور ساکت اجسام پیش کرتی ہے - یہ ثابت و ساکت اجسام اس حقیقت کی جو ایک تشویق و تہیج ہے ایک رو بہ زوال اور انتشار زدہ حالت ہیں -

کائنات میں اس طرح ایک دوہری حرکت پائی جاتی ہے، ایک حیات کی حرکت ہے جو صعود کر رہی ہے اور دوسری حرکت مادی ہے جو ہبوط کر رہی ہے - مادہ کا قانون توانائی کے زوال کی نشان دہی کرتا ہے جس کے خلاف حیات ایک ایسی جنگ لڑ رہی ہے جس کا نتیجہ بالآخر شکست ہے - یہ ایسی پیکار ہے جس کا نتیجہ یقینی ہے، اگرچہ اس کے انجام میں تاخیر ممکن ہے - اس کی مثال ایسی ہے جیسے کسی برتن کی درزوں سے شدید دباو رکھنے والی بھاپ خارج ہو رہی ہو جو کھلی ہوا میں پہونچ کر قطروں کی شکل اختیار کرتی اور زمین پر گر جاتی ہے - بھاپ کی ایک قلیل مقدار ایسی بھی ہوتی ہے جو چند ثانیوں تک قطروں کی شکل اختیار نہیں کرتی اور بھاپ سے بنے ہوئے قطروں کا بھی کچھ حد تک بوجھ سنبھالنے کی کوشش کرتی ہے لیکن انجام کار کامیاب نہیں ہو پاتی - اس طرح ظرف حیات سے اٹھتی ہوئی بھاپ بھی قطرہ قطرہ ہو کر اس مادی دنیا کی شکل میں جنم لے

رہی ہے ۔ یہ محض ایک مثال ہے جو اصل حیات اور تشکیل مادہ کی پورے طور پر تشریح نہیں کر سکتی ۔ اس مثال کے ناکافی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ اور اس قسم کی تمام تشبیہات مکانی ہیں جب کہ حیات نفسیات کے دائرہ سے تعلق رکھتی ہے جو غیر مکانی ہے ۔

حیات کی اس حرکت کے مانند شعور میں بھی اسی قسم کا ایک حرکی عمل موجود ہے اور اس کے بھی اسی طرح دو رخ ہیں ۔ ایک طرف وجدان کی حرکت ہے جو اگر ایک سمت میں جاری ہوتی ہے تو اس کے مخالف سمت عقل کی حرکت ہوتی ہے ۔ وجدان کی حرکت حیات کی عقلی حرکت کے مثل ہے ، اور عقلی حرکت مادی سمت میں ہبوطی حرکت کے مماثل ہے ۔ وجدان کی حرکت سے سِتْرِ حقیقت کے پردے اٹھتے ہیں جن کے پیچھے حیات ایک تموج کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے ، جس کی راہ میں مختلف رکاوٹیں مزاحم ہوتی ہیں اور حیات کی حرکت کو روکتی ہیں ۔ صرف ایک مقام ایسا ہے جہاں حیات کا یہ تموج رکاوٹوں کو دور کر کے اپنی راہ نکالتا ہے اور وہ مقام آزادیٔ ارادہ کا مقام ہے ۔ یہ حیات کی معراج ہے جہاں آزادی انسانیت کی شکل میں نمودار ہوتی ہے ۔ فلسفہ اگر حقیقت کے مطالعہ کا نام ہے تو وہ اس صداقت پر گواہی دے سکتا ہے کہ انسانی روح آزاد ہے اور مادہ کی پابند نہیں ہے ۔ انسانیت کے مرتبہ میں قدم رکھ کر وہ حیوانیت اس آزادی کی وجہ سے قطعاً مختلف ہو جاتی ہے ۔ فلسفہ یہ بھی کہنے میں حق بجانب ہوگا کہ یہ روح انسانی غالباً موت کے بعد بھی قائم اور باقی رہے گی ۔ فلسفہ نے البتہ جہاں ٹھوکر کھائی ہے وہ یہ ہے کہ اس نے عقلی مقولات کو حقیقت کی تفہیم کے لئے آلۂ کار بنایا جس کی وجہ سے وہ ایسے استبعادات کا شکار ہوا جو لاینحل نظر آتے ہیں ۔

برگساں کی مابعد الطبیعیات کا یہ ایک خلاصہ ہے ۔ اس مابعد الطبیعات کی روشنی میں اس کا فلسفۂ اخلاق اور فلسفۂ مذہب مرتب ہوتا ہے ۔ فلسفہ اخلاق کے باب میں برگساں کا کہنا یہ ہے کہ اخلاق کی

دو قسمیں ہیں ایک کو وہ اخلاق بستہ کہتا ہے - اور دوسری قسم کو غیر بستہ یا کھلا اخلاق -

اخلاق بستہ کی بنیاد زندگی کے عمومی مظاہر ہوتے ہیں۔ یہ نظام اخلاق معاشرتی ضروریات سے وجود میں آتا ہے - اور اس کی بنیاد جبلت اور عادت پر ہوتی ہے - چوں کہ جبلت اور عادت معاشرتی زندگی کی ضروریات ہیں اور ان کے بغیر معاشرہ کا وجود ممکن نہیں ہے اس لئے ان کی اساس پر تعمیر کیا ہوا نظام اخلاق فرد کو معاشرتی ضروریات کو پورا کرنے کا سبق سکھلاتا ہے۔ اس مرتبہ میں فرد کے شعور اور معاشرتی شعور میں اس لئے کوئی تصادم نہیں ہوتا کہ فرد کے لیے اخلاقی اعتبار سے 'خیر' معاشرہ کی زندگی ہے۔ اس قسم کے نظام اخلاق کو اخلاق بستہ کہنے کی تین وجوہ ہو سکتی ہیں - پہلی یہ کہ یہ کسی معاشرہ کی روایات کو بر قرار رکھنے کے حق میں ہوتا ہے اور اس میں رد و بدل اور اضافہ و ترمیم کو اخلاق زندگی کے لئے مضر سمجھتا ہے - دوسرے یہ کہ یہ نظام اخلاق فرد اور معاشرہ کی مماثلت (عینیت) کا قائل ہے - یعنی یہ سمجھتا ہے کہ اخلاق اقدار جس طرح فرد کی اخلاق بقا کی ضامن ہیں بعینہ وہ معاشرہ کی زندگی کے لئے بھی اسی طرح ناگزیر ہیں - تیسرے یہ کہ یہ نظام اخلاق ایک محدود گروہ کا آفریدہ ہوتا ہے اور اس میں کلیت نہیں پائی جاتی - یہ نظام اخلاق ایک مخصوص طبقہ کے لئے صحیح ہوتا ہے اور عالم گیر طور پر تمام انسانیت کے لئے اس کی صحت و صداقت مشتبہ ہوتی ہے - اس قسم کے نظام اخلاق کی نوعیت یہ ہے کہ جس ضرورت کے تحت کسی معاشرتی اکائی نے اس کو جنم دیا ہے وہ ضرورت خود کسی معاشرہ کی مدافعت کی ضرورت ہے -

نظام اخلاق کی ایک دوسری قسم کھلا یا غیربستہ اخلاق ہے - یہ نظام اخلاق محض فرائض اور اخلاق اصولوں کے مجموعہ کا نام نہیں ہے جو معاشرتی تقاضوں کو پورا کرتے ہوں - اس اخلاق کی اصل تخلیقی ہے اور یہ غیر معمولی شخصیتوں ۔مثلاً انبیا اور صوفیا کی ذات سے متشخص ہوتا ہے - اس کی نوعیت اجتماعی ہونے کے بجائے

انفرادی اور شخصی ہے اور یہ کسی معاشرتی دباو اور ضرورت کے تحت وجود میں نہیں آتا بلکہ ذات کے اندرونی تقاضوں سے جنم لیتا ہے۔ یہ اس معنی میں کھلا اور غیر بستہ اخلاق ہے کہ یہ اجتماعیت کے لگے بندھے اصولوں کی پابندی نہیں کرتا بلکہ' تخلیقی اور ترقی پذیر ہوتا ہے ۔ یہ زندگی کو محبت سے ہم کنار کرتا ہے اور انسان میں آزادی کی آگہی پیدا کر کے اس کو اصول حیات سے ہم آہنگ کر دیتا ہے۔ یہ گہرے جذباتی وجدان کا آفریدہ ہے ۔ اس کی مثال ایک کیف یا نغمے سے دی جاسکتی ہے جس کا کوئی معروض نہیں ہوتا ۔

ان دو متخالف اخلاقی نظاموں میں کوئی بھی زندگی میں معرّا حالت میں نہیں ملتا۔ اور نہ ہی ہماری زندگی ان میں سے محض کسی ایک کی نمائندگی کر سکتی ہے اس لئے کہ ہر آرزو اور ہر جذبہ ایک عملی شکل میں ظاہر ہونے کا رجحان رکھتا ہے ۔ اخلاق آرزو اور جذبہ فرائض کی شکل اختیار کرتا ہے اور اسی طرح ہر تشکیل شدہ عمل اور فرض کے پس منظر میں ایک وجدان کار فرما ہوتا ہے ۔ وجدانی دنیا کو ہم 'فوق عقلی' اور فرائض اور عمل کی دنیا کو ہم 'تحت عقلی' کہہ سکتے ہیں ۔ زندگی میں سے یہ دونوں صورتیں عقل کی سطح پر ہم آمیز ہوجاتی ہیں ، اس لئے کہ اخلاق زندگی عقلی زندگی ہوتی ہے ۔ یہ دونوں متخالف نظام اخلاق یعنی بستہ اور غیر بستہ ایک ہی تشویق حیات کا تکملہ ہیں ۔

فلسفہ اخلاق کی طرح برگساں کی مابعدالطبیعیات اس کے فلسفہ مذہب کا بھی بڑا اہم جز ہے ۔ جس طرح وہ اخلاق کے میدان میں دو متخالف صورتوں کی نشان دہی کرتا ہے اسی طرح فلسفہ مذہب میں بھی اس قسم کے امتیاز کی طرف اشارہ کرتا ہے اور کہتا ہے کہ مذہب بھی اسی طرح ثباتی اور حرکی صورتوں کی مدد سے سمجھا جاسکتا ہے ۔

مذہب کی ثباتی صورت فطرت کے اس دفاعی ردعمل سے پیدا ہوتی ہے جو وہ عقل کے خلاف کرتی ہے ۔ عقل اپنے اندر دو قسم کی تخریبی قوتیں رکھتی ہے۔ ایک اس کی وہ قوت ہے جو موت کے عمومی تجربہ کو

انفرادی حالتوں پر منطبق کرتی ہے اور دوسری وہ قوت ہے جو اس کی اپنی محدودیت کی خود آگاہی سے پیدا ہوتی ہے ۔ عقل یہ جانتی ہے کہ وہ حالات کی پیش بینی نہیں کرسکتی ۔ اس طرح انسان خود اپنی موت کے علم اور اپنی عقلی بے چارگی سے دو چار ہوتا ہے ۔ اس کو یہ علم ہو جاتا ہے کہ دنیا کا انسانی خواہشات کے مطابق ڈھل جانا ضروری نہیں ہے ۔ عقل کی یہ دونوں قوتیں اس لئے تخریبی ہیں کہ وہ انسان میں خوف کے جذبہ کو جگا دیتی ہیں اور اس کی اپنی غیر محفوظ حالت کی منطق سے باخبر کرتی ہیں ۔ مذہب اس خوف کو دور کر سکتا ہے ۔ فطرت کی اس ضرورت کو انسان کی قوت واہمہ ایک مذہب اختراع کر کے پورا کردیتی ہے ۔ برگساں مذہب کو قوت واہمہ کی پیداوار قرار دیتا ہے ۔ یہ ذہن کا ایک تخلیقی عمل ہے ۔ عقل کے پیدا کردہ خطرات کے مقابلہ میں مذہب انسانی زندگی کو کائنات کے اسرار سے اس طرح مربوط کرتا ہے کہ پھر انسان کو موت محض زندگی کا ایک وقفہ معلوم ہونے لگتی ہے جس پر دم لے کر مسافر حیات آگے بڑھ جاتا ہے ۔ اس لئے برگساں مذہب کو فطرت کا ایک دفاعی ذریعہ متصور کرتا ہے جو عقل کے ضرر رساں معاشرتی اثرات سے انسان کو محفوظ رکھتا ہے ۔ مذہب کی یہ نوعیت اس کی ثباتی صورت ہے ۔ یہ صورت زندگی میں قوت اور نظم و ضبط پیدا کرتی ہے ۔ اس صورت میں مذہب زندگی کے لئے رسوم و عبادات کا ایک نظام فراہم کرتا ہے جس کی پابندی اسی طرح اور اسی لئے ضروری ہے جس طرح اخلاق اقدار کی پابندی ۔ اس طرح روایات کا ایک سلسلہ وجود میں آتا ہے جو معاشرہ میں افراد کو ایک دوسرے سے مربوط کرتا ہے ۔ مذہب کی یہ صورت انسان کو اس کے انفرادی وجدان کے بجائے معاشرتی طور طریقوں اور رسوم و رواج کی پابند کردیتی ہے ۔ اس کے برخلاف مذہب کی دوسری صورت وہ ہے جو حرکی مذہب کے نام سے موسوم کی جاسکتی ہے ۔ یہ صورت رسوم و رواج کے بندھنوں سے آزاد ہو کر ایک کلی اور آفاقی وجدان کی طرف مائل ہوتی ہے ۔ یہ وجدان ان نفوس کو حاصل ہوتا ہے جو عام نفوس سے اعلیٰ ہوتے ہیں اور جن میں رشد و صالحیت موجود ہوتی ہے ۔ ایسے نفوس اس وجدان کا مورد بنتے ہیں جس میں ان

کوایک ایسی ہستی کی آگہی حاصل ہوتی ہے جو ہمہ گیر اور اعلیٰ ترین ہے۔ اس وجدان کو برگساں کونیاتی وحدت کا وجدان کہتا ہے۔ یہ وجدان ذات کو اس کی عقل کی حد بندیوں سے نکال کر ایک ماورا ہستی سے ہم کنار کر دیتا ہے۔ برگساں کا کہنا ہے:

"ہماری نظر میں تصوف کی غایت اعلیٰ سعی تخلیق سے اتصال اور نتیجتاً اس سے جزئی مطابقت پیدا کرنا ہے۔ اس سعی تخلیق سے جو حیات کی صورت میں جلوہ گر ہوتی ہے یہ سعی اگر خود ذات خدا نہیں تو خدا کی سعی ہے۔ عظیم صوفی ایک ایسا فرد ہوتا ہے جو اس بات کی اہلیت رکھتا ہے کہ وہ ان تحدیدات کو جو اس کی نوع پر مادی فطرت نے عائد کر رکھی ہیں توڑ کر آگے نکل سکے اور اس طرح حرکت الٰہیہ کو جاری رکھ سکے اور اس کو وسیع کر سکے۔"

عظیم صوفی اخلاقیات کے خلّاق کی طرح ہے۔ اس کا کام انسانیت میں ایک انقلابی تبدیلی پیدا کرنا ہے، مدرکات کے ذریعے نہیں بلکہ مثال کے ذریعہ۔ مذہب کی روایتی اور تنصیباتی صورت اور حرکی صورت کے درمیان ایک وقفہ ہوتا ہے جو کہنے کو اتنا ہی بڑا ہے جتنا زندگی اور موت کے درمیان لیکن اس کے باوجود یہ دونوں ایک نہایت قریبی رشتہ میں بھی منسلک ہیں۔ وہ رشتہ یہ ہے کہ مذہب کی سکونی اور ثباتی صورت در حقیقت ایک طرح کے عمل سے پیدا ہوتی ہے جو برگساں کے الفاظ میں "اس پگھلے ہوئے مواد پر جو تصوف انسانی نفوس میں ڈالتا ہے سائنس یا عقل کا ایک انجمادی عمل ہے۔"

برگساں کے فلسفہ کا یہ ایک مجمل بیان تھا۔ یہ فلسفہ حیاتیاتی ارتقا سے نہایت سنجیدگی اور پر فکر طریقہ سے بحث کرتا ہے اور یہ بتلانے کی کوشش کرتا ہے کہ کائناتی منصوبہ میں تخلیق آدم کا کیا مقام ہے۔ اس نظام فلسفہ کی کئی قابل ذکر خصوصیات ہیں۔ یہ فلسفہ میکانی وقت کو جس سے ہم گذرتے ہوئے لمحات ناپتے ہیں اس حقیقی وقت یا زمانِ محض سے علیحدہ کرتا ہے جس میں انسانی ذات کا

وجود ہے ۔ اس طرح یہ فلسفہ سائنسی بیان کی مصنوعی دنیا اور انسانی وجدان کی جذباتی دنیا کے مابین بھی امتیاز قائم کرتا ہے ۔ وہ حقیقی ذات اور اس سطحی ذات میں امتیاز پیدا کرتا ہے جو اس فطری اور معاشرتی دنیا سے اپنے آپ کو ہم آہنگ کرتی ہے اور جس کو حقیقی ذات اپنی راہ بقا میں ایک مرحلہ کے طور پر استعمال کرتی ہے ۔ یہ حقیقی اور عمیق ذات حافظہ میں اپنے ماضی کے ہر لمحہ اور ہر رنگ کی باز یافت کر سکتی ہے ۔ یہ محض اس پُر اسرار اور مبہم ذات کی طرف ایک اشارہ ہے جو ہمارے ذہنی افعال اور معاشرتی اعمال کے پس پشت کارفرما ہے ۔

برگساں کے فلسفہ کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ یہ حیاتی ارتقا کی ایک ایسی تعبیر فراہم کرتا ہے جس میں عقل اور جبلت دونوں کو ایک معقول اور مناسب کام مل جاتا ہے ۔ اس فلسفہ میں نہ تو عقل کو حیاتی حرکت کے عمل میں ایک الٰہی دخل در معقولات کی حیثیت سے دیکھا جاتا ہے ، اور نہ جبلت کو ایک ایسا سانحہ تسلیم کیا جاتا جو انسانیت کے لئے سبکی کا باعث ہو ۔ اور یہ ساری خصوصیات برگساں کے فلسفہ کے اس اساسی تصور کے نتائج ہیں جو یہ بتلاتا ہے کہ انسانی فنون ، آرٹ ، مذہب ، اور فلسفہ محض ضمناً اور حادثاتی طور پر وقوع پذیر نہیں ہوگئے ہیں ، بلکہ وہ ارتقائی عمل کی غایت کے حصول کے لازمی مراحل ہیں ۔

نظریہ آلیت (۱۹) ڈارون کے فلسفہ کا ایک فطری نتیجہ ہے جو یہ کہتا ہے کہ ہمارے ذہنی ملکات ہماری نشو و نما اور ہمارے ماحول سے مطابقت پیدا کرنے کے لئے آلات کا کام کرتے ہیں ۔ ہم کو اپنی زندگی کی ارتقائی منزل کا اور اپنے ذہنی افعال کا جو علم حاصل ہے اس کی صحت کی شہادت خود ہماری بقا دے رہی ہے ۔ لیکن یہ سب عملی اور اطلاقی تصور ہے جو اگرچہ جدید زندگی کے عملی اور میکانکی

(۱۹) Instrumentalism

مفروضات اور مذعومات سے ہم آہنگ ہے لیکن وہ ان روحانی اقدار کے لئے اضطراب کا باعث ہے جو ہمارا فن ، فلسفہ اور مذہب ہم کو دیتا ہے۔ برگساں کے فلسفے کی ایک انوکھی خصوصیت یہ ہے کہ اگرچہ وہ ذہن کو ایک آلہ کی حیثیت سے تسلیم کرتا ہے لیکن اس کے ساتھ ہی اس آلہ کو ان اقدار کے تابع کردیتا ہے جن کا اعلاقیت اور عملیت سے دور کا بھی تعلق نہیں ہے۔

برگساں اس خصوصیت کو ایک قسم کی ثنویتی علمیات سے حاصل کرتا ہے۔ وہ اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ جبلت اور عقل زندگی کی بقا کے لئے ایک دوسرے کے لئے ممد و معاون ہیں اور ایک دوسرے سے مل جل کر کام کرتی ہیں۔ لیکن ان میں سے کوئی بھی مطلق نہیں ہے۔ یہ صرف میلانات یا رجحانات ہیں۔ عقل کا کام ماحول کو اپنے مقاصد کے لئے استعمال کرنا ہے ، اور اس کے لئے ضروری ذرائع فراہم کرنا ہے۔ اور عقل یہ کام حیات کے لئے ، اور اس کی غیر شعوری تحریک پر سر انجام دیتی ہے ، یہاں تک دونوں کا ساتھ علمی اور عملی طور پر قائم رہتا ہے۔ لیکن جب انسانی جبلت ، جو اس اول مرحلہ میں عقل سے گھری ہوئی تھی ، خود شعور ہو جاتی ہے تو وہ اس اعلیٰ قسم کی آگہی میں بدل جاتی ہے جس کو وجدان یا معرفت کہتے ہیں۔ اس وجدان یا معرفت کی علمی تعریف ممکن نہیں ہے۔ انسان اس کا فہم راست طور پر حاصل کر سکتا ہے اور اس کا بیان صرف استعاراتی اور ایمائی انداز پر ممکن ہے۔ اپنی کتاب ” تعارف ما بعد الطبیعات “ میں برگساں اس کو ” عقلی ہمدردی “ کی ایک قسم قرار دیتا ہے جس کے واسطے سے فرد کسی معروض سے ایک اندرونی اور گہرا ربط پیدا کرسکتا ہے۔ یہ معروض بے حد اور یکتا ہے ، اور نتیجتاً ناقابل تعریف ہے ، مگر فرد عقلی ہمدردی کے ذریعے واصل بہ معروض ، ہو جاتا ہے۔ برگساں کا کہنا ہے کہ وجدان ہم کو ایک مطلق آگہی عطا کرتا ہے اضافی نہیں۔ تخلیقی ارتقا کا حاصل یہ ہے کہ یہ شعور کی تکمیلی صورت میں نمودار ہوتا ہے۔ لیکن اگر ہم دو اور دو چار کی طرح یہ جاننا چاہیں کہ شعور کی تکمیلی صورت کس طرح

عمل پذیر ہوتی ہے تو اس کے لئے ہم کو عمومی ادراک کی صورتوں سے قطع نظر کر کے مخصوص حالات کی طرف نظر کرنا ہوگی - یعنی ہم کو فن ، فلسفہ ، اور مذہب کے مظاہر پر نظر ڈالنی ہوگی - فن کا مقصد کیا ہے؟ اس کا مقصد یہ ہے کہ یہ حقیقت کی ایک صاف ، واضح ، بلا واسطہ اور محسوس بصارت پیدا کرے - برگساں کا خیال ہے کہ ہمارے اور فطرت ، بلکہ ہمارے اور خود ہمارے شعور کے درمیان ایک پردہ حائل ہے - ایک ایسا پردہ جو عوام کے لئے تو کلی حجاب ہے لیکن فن کار ، اور شاعر اس پردہ کی دوسری طرف جھانک سکتے ہیں - عام طور پر ہماری زندگی اس طرح گذرتی ہے کہ ہم عموم اور علامات کے دائرہ محصور میں رہتے ہیں - یہ ہماری ذات اور معروضی اشیاء کا ایک درمیانی علاقہ ہے جو اگر ایک طرف بیرونِ حقیقتِ اشیاء ہے تو دوسری طرف بیرونِ ذات - لیکن کبھی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ فطرت ہماری روح کو ہماری اس زندگی سے اوپر اٹھا دیتی ہے - یہ کسی منطقی اور فلسفیانہ عمل کا نتیجہ نہیں ہوتا بلکہ شعور کی عمیق گہرائیوں سے نکلا ہوا ایک داعیہ ہوتا ہے جو حقیقتِ حیات کو اس کے اصلی روپ میں ہمارے سامنے لا کھڑا کرتا ہے - یہ سعادت فن کار اور شاعر کا حصہ ہوتی ہے - اور وہ اس لمحہء وجدانی میں ایک ایسی دنیا کا مشاہدہ کرتا ہے جو اس کے حواس کی دنیا سے ماورا ہوتی ہے ، اور جس کو اس کی چشمِ سر نہیں دیکھ سکتی -

حقیقت کی یہ وجدانی بصارت جس کو ایک فن کار ہی پاسکتا ہے اس لئے ممکن ہو جاتی ہے کہ فن کار اور شاعر روزمرہ کی زندگی کے مطالبات سے صرفِ نظر کرسکتا ہے - بعض اوقات اگر قسمت یاوری کرے تو ایسے لوگ پیدا ہوتے ہیں جن کا شعور عوام کی عملیت سے کم مناسبت رکھتا ہے - جب

ایسے افراد کسی معروض کو دیکھتے ہیں تو وہ اس شے کے عملی پہلو سے زیادہ خود شے کی حقیقت سے غرض رکھتے ہیں۔ فن کار جتنا زیادہ ادراکِ حسّی سے صَرفِ نظر کرنے پر قادر ہوگا، اتنا ہی اس کی وجدانی بصارت زیادہ ہوگی۔ اور وہ شے کو ایک عمیق نظر سے دیکھے گا۔ معروضات کی اس درونی کیفیت سے وجدانی تعلق پیدا کرنا فن کا کام ہے۔

۱۴

لُڈوگِ وِٹگنِسٹائن

پہلی اور دوسری جنگ عظیم کے دوران مغربی فلسفہ کی دنیا میں حقیقیت کا دور دورہ تھا ۔ اسی اثنا میں منطقی تجزیہ کی تحریک اولاً سالمائیت اور بعد میں ایجابیت کی شکل میں ظاہر ہوئی ۔ بیسویں صدی کی تیسری دہائی میں تصوریت کا فلسفہ شکست خوردہ ہو چلا تھا اور اس میں جو جان بھی باقی تھی وہ اس کے دو زبر دست حامیوں جے۔ ایم جی۔ مک ٹیگارٹ(۱) اور آر۔ جی۔ کولنگ وڈ(۲) کی وجہ سے تھی ۔ اسی زمانے میں برٹرانڈ رسل(۳) کی '' بیرونی دنیا کا علم '' (۴) اور وٹگنسٹائن کی 'ٹریکٹیٹس' (۵) نے منطقی سالمائیت کے فلسفے کو حقیقیت کی جگہ لا بٹھایا ۔ حقیقیت کے خلاف منطقی سالمائیت کے فلسفے کو جس نے سب سے زیادہ اہمیت اور فلسفیانہ دیدہ ریزی سے پیش کیا وہ وٹگنسٹائن تھا ۔ اس نے صرف یہ ہی کام نہیں کیا کہ حقیقیت کے خلاف کچھ جزئی تنقیدیں پیش کردے بلکہ اس نے فلسفہ کا ایک

---

(۱) J.M.G. McTaggart
(۲) R. G. Collingwood
(۳) Bertrand Russel
(۴) *Our Knowledge of External World*
(۵) *Tractatus*

ایسا کسُلّی نظام پیش کیا جو تمام اھم فلسفیانہ مسائل کا اطمینان بخش جواب دینے کی کوشش کرتا ھے ۔ خود وٹگنسٹائن نے 'ٹریکٹیٹس' کے مقدمے میں یہ دعوی کیا ھے کہ یہ کتاب فلسفہ کے مسائل سے بحث کرتی ھے ۔

'ٹریکٹیٹس' کا شمار فلسفہ کی عظیم ترین کتابوں میں کیا جاسکتا ھے ۔ اس کا انداز مقدس کتابوں جیسا ھے اور اس میں ایک الہامی کتاب کا سا انداز بیان اختیار کیا گیا ھے ۔ یہ انداز بیان بعض جگہ ایسا مبہم ھے کہ اس کے شارحین نے اس کے فلسفے کی کئی تعبیریں کی ھیں ۔ ایسا معلوم ھوتا ھے کہ وٹگنسٹائن فلسفہ کے اھم مسائل کے بارے میں نہایت اختصار سے ایک نقطۂ نظر پیش کرنا چاھتا ھے ۔ لیکن اس اختصار کی تفصیل بیان کر کے وہ ان لوگوں کے لیے کوئی آسانی فراھم کرنے کو تیار نہیں ھے جو اس کے فلسفے کو سمجھنا چاھتے ھیں ۔

'ٹریکٹیٹس' کے فلسفے کو اجمالی طور پر یوں بیان کیا جاسکتا ھے کہ یہ کتاب 'زبان' کا ایک نظریہ پیش کرتی ھے اور اس کائنات سے اس 'زبان' کا تعلق بتانے کی کوشش کرتی ھے ۔ اس کتاب کا مرکزی مضمون یہ ھے کہ زبان اور نتیجتاً فکر کس طرح ممکن ھے ۔ 'زبان کے امکان' سے وٹگنسٹائن کا مطلب یہ ھے کہ زبان کی ساخت اور اس کی معنویت کس طرح متعین ھوتی ھے ۔ بعض لوگوں (رسل) نے اس سے وٹگنسٹائن کا منشا یہ سمجھا کہ وہ ایک ایسی مثالی زبان کی تشکیل کا خواھاں ھے جو منطقی طور پر کامل ھو، در آں حالے کہ وٹگنسٹائن صرف اس لازمی ساخت کی طرف اشارہ کرنا چاھتا تھا جو ھر بامعنی زبان کا خاصہ ھے اور عام طور پر ھماری نظروں سے پوشیدہ رھتا ھے ۔ 'ٹریکٹیٹس' میں وٹگنسٹائن نے اپنے کو محض زبان کی ساخت تک ھی محدود نہیں رکھا بلکہ اس نے زبان کے فلسفہ کو ایک مابعدالطبیعاتی یا وجودیاتی قطۂ نظر سے ھم آھنگ کرنے کی کوشش کی ھے ۔

اس مابعدالطبیعیاتی یا وجودیاتی نقطہ نظر کو وٹگنسٹائن یہ کہہ کر بیان کرتا ہے کہ یہ دنیا صرف معروضات پر مشتمل نہیں ہے، بلکہ ایسے معروضات پر مشتمل ہے جو واقعات کی صورت میں متشکل ہوتے ہیں۔ ان واقعات میں ہر واقعہ ایک دوسرے سے ممیز اور آزاد ہوتا ہے۔ جہاں تک معروضات کا سوال ہے وہ اس معنی میں فی نفسہ نامکمل ہیں کہ وہ اپنے وجود کے لیے دوسرے معروضات کے محتاج ہیں اور دوسرے معروضات کی اضافت ہی سے وہ موجود ہیں۔ معروضات کے واقعات کی شکل میں ظاہر ہونے کی ایک حد ہوتی ہے اور معروضات کا ایک امکانی تشکل (۶) ایک حالت کہلاتا ہے۔ واقعہ کسی ممکنہ حالت کا وجود پذیر ہونا ہے۔

وٹگنسٹائن نے اس بات کی وضاحت نہ کی کہ واقعات کی ماہیت کیا ہے بلکہ بعض جگہ تو وہ یہ کہتا معلوم ہوتا ہے کہ ممکن ہے کہ ان کی اصل ماہیت کا ہم کو علم نہ ہو۔ البتہ اتنا وہ ضرور کہتا ہے کہ تمام واقعات کی قسم ایک ہی ہے۔ برٹرانڈ رسل نے اس کا منشا یہ سمجھا کہ واقعات وہ مخصوص ذاتی وقوعے ہیں جو وقتی حسّی تجربات پر مشتمل ہوتے ہیں۔ ان کو وہ 'معطیاتِ حس' (۷) کے نام سے یاد کرتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ وٹگنسٹائن کے کچھ شارحین نے اس قسم کا نقطہ نظر وٹگنسٹائن سے منسوب کیا ہے لیکن یہ تصور 'ٹریکٹیٹس' میں موجود نہیں ہے۔ وٹگنسٹائن نے اس امر کی وضاحت نہ کی کہ معروضات کی ماہیت یا اقسام کیا ہیں، البتہ رسل نے ان کی درجہ بندی کرنے کی کوشش کی ہے۔ رسل کے نزدیک معروضات 'مخصوص' یا 'عمومی' ہو سکتے ہیں۔ مخصوص معروضات بسیط وقتی ذوات (۸) ہیں، جن کی مزید تحلیل نہیں کی جاسکتی۔ ان ذوات اور ان کے ناموں کے درمیان درشنی رشتہ ہوتا ہے۔ عمومی معروضات سے رسل کی مراد صفات یا اضافتیں ہیں جن سے اشیا منسوب ہیں۔ رسل کے خیال میں بسیط معروضات کے نام فی نفسہ قابل فہم ہیں جب

---

(۶) Possible configuration (۷) Sense data (۸) Entities

کہ عمومی اسماء صرف قضیاتی وظیفے (۹) کے طور پر سمجھ میں آ سکتے ہیں -

اس کائناتی نقطہ نظر کے بعد وٹگنسٹائن اساسی قضیات (۱۰) کا نظریہ پیش کرتا ہے۔اس کے نزدیک ان اساسی قضیات کے معنی دوسرے قضیوں کی نسبت سے نہیں بلکہ ان کی اس کائنات سے نسبت سے سمجھے جاسکتے ہیں - وٹگنسٹائن کے فلسفے کا یہ ایک بہت اہم بنیادی نظریہ ہے - اس کی رو سے ہم کو کسی قضیے کے معنی اور صداقت کا پتہ اس وقت تک نہیں چل سکتا جب تک ایسے اساسی قضیے موجود نہ ہوں جو کائنات سے راست طور پر متعلق ہوں - اس میں شک نہیں کہ وٹگنسٹائن کے اس تصور میں تجربیت کے فلسفے کی جھلک موجود ہے جس کا بنیادی نقطہ نظر یہ ہے کہ کسی بھی تعقل یا قضیہ کے با معنی ہونے کے لیے یہ ضروری ہے کہ کچھ قضیے اور تعقل کائنات سے متعلق ہمارے تجربے پر مبنی ہوں -

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اساسی قضیات کا کائنات سے کیا رشتہ ہے ؟ اس کا جواب وٹگنسٹائن کے نزدیک یہ ہے کہ اساسی قضیے کائنات کی تصویر کشی کرتے ہیں - ہر اساسی قضیہ ایک حالت کی تصویر ہے اور یہ حالت جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے کہ معروضات کا ایک امکانی تشکل ہے جو اگر موجود ہو تو 'واقعہ' کہلاتا ہے - اگر کسی اساسی قضیے کی ساخت معروضات کی ساخت کے مماثل ہو تو وہ قضیہ صحیح یا صادق کہلائے گا ، اور ان دونوں کے مابین مماثلت ہونے کے لیے یہ ضروری ہے کہ قضیے اور معروضات کی صورت یکساں ہو - لیکن معروض اور قضیہ کے مابین صورت کی یکسانیت کو کسی قضیے کی شکل میں بیان نہیں کیا جاسکتا - یہ یکسانیت محض دیکھی جاسکتی ہے -

---

Elementary propositions (۱۰) Propositional functions (۹)

معروضات کی طرح اسماٴ بھی فی نفسہٖ ناسکمل ھیں ۔ وہ آپس میں کچھ محدود طریقوں پر ملائے جاسکتے ھیں ۔ انسانوں میں یہ صلاحیت موجود ھے کہ وہ ان اسماٴ کو معروضات کی ترتیب کے خلاف بھی مرتب کر سکتے ھیں ۔ ھمارے بہت سارے کاذب عقائد کی وجہ یہی ھے اور ھم مختلف قسم کے جملوں کا فہم بھی اسی وجہ سے حاصل کر سکتے ھیں کہ ھم میں یہ صلاحیت موجود ھے کہ ھم اسماٴ کو مختلف طریقوں پر ترتیب دے سکتے ھیں ۔ جملوں کو معروضات کی مطابقت کے ساتھ از سر نو ترتیب دینے سے ھم پر کسی جملے کی معنویت یا غیر معنویت واضح ھوسکتی ھے ۔ ھماری تقریر و تحریر کی معنویت، بلکہ اس کا امکان بھی اس بات پر منحصر ھے کہ ھماری گفتگو کی بنیاد چند ایسے اساسی قضیوں پر ھو جن کے معنی اور صداقت کی دلیل ان کا کسی امرِ واقعہ کی تصویر ھونا ھو ۔ اس بنیادی اصول سے ایک طرف وٹگنسٹائن نے واقعات اور معروضات کی وجودیات اور دوسری طرف زبان کے غیر اساسی اجزا کا نظریہ اخذ کیا ۔

وٹگنسٹائن کے نزدیک ایسے تمام جملے جو بالواسطہ یا بلاواسطہ اساسی قضایا پر مشتمل نہیں ھوتے ، بے معنی ھوتے ھیں ۔ وہ مرکب جملے جو اساسی قضایا پر مبنی ھوتے ھیں وہ اپنے اساسی قضایا کا ایک صداقتی وظیفہ (۱۱) ھوتے ھیں ۔ یہ صداقتی وظائف اساسی اجزا کے منطقی عواقب کے طور پر پیدا ھوتے ھیں ۔ مثلاً کسی اساسی قضیہ کی نفی سے اس قضیہ کا ایک صداقتی وظیفہ وجود میں آتا ھے ۔ اس طرح کے دوسرے منطقی عوامل اثبات ، شرط اور عطف وغیرہ ھیں ۔ اس سے یہ پتہ چلتا ھے کہ ایک مرکب قضیہ اپنے اساسی اجزا میں بیان کردہ اشیاٴ سے زیادہ کچھ ظاہر نہیں کرسکتا ۔ اس نقطہٴ نظر کا ایک دوسرا نتیجہ یہ بھی ھے کہ صداقتی وظیفہ پیدا کرنے والے منطقی عوامل ، مثلاً نفی (نہیں) ، اثبات (ھے) ، عطف (اور) ، شرط (اگر) ، مجموعہ (تمام) بیانیہ نہیں ھیں ۔ یعنی یہ کسی شے کو

Truth function (11)

ظاہر نہیں کرتے ۔ یہ محض اساسی قضایا کے اظہار کے لئے چند مفید اور کار آمد طریقے ہیں ۔ وٹگنسٹائن نے مرکب قضایا کا جو نظریہ پیش کیا وہ استخراجی تجزیہ(۱۲) کا ایک نظریہ ہے جو آگے چل کر فلسفہ میں ایک نئی تحریک کا سبب بنا ۔ فلسفہ نے ، جو اس عرصہ میں قضایا کے تجزیہ کا ایک علم بن گیا ، اس بات کی تلاش شروع کی کہ کس طرح مختلف جملوں کے متعلق یہ پتہ چلایا جا سکتا ہے کہ وہ اساسی قضایا کے صداقتی وظائف ہیں ۔

مرکب قضایا میں دو مثالیں قابل ذکر ہیں - ان میں مرکب قضیہ کا صداقتی وظیفہ یکساں رہتا ہے چاہے اس کے قضایا کی صداقتی قدر (۱۳) کچھ ہی کیوں نہ ہو ۔ اس قسم کے قضایا کو تکراریے (۱۴) کہتے ہیں ۔ مثلاً '' الف ''یا '' غیر الف '' ، جو ہمیشہ صحیح ہوں گے ، اور ان کی تناقض یعنی '' غیر الف '' اور '' الف '' ہمیشہ غلط ۔ ایسے قضایا کی صداقت یا کذب محض ان کے صداقتی وظیفہ کی ساخت پر منحصر ہوتا ہے ۔ یعنی ہم کو یہ جاننے کی ضرورت نہیں ہوتی کہ اس قسم کا قضیہ کس حالت یا واقعہ کی تصویر ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ ایسے تمام قضیے ہم کو دنیا کے متعلق کوئی علم نہیں دیتے اور اسی بنا پر ایسے قضایا کی صحت اور صداقت اپنی نوعیت میں ان قضایا کی صحت و صداقت سے مختلف ہے جو حسّی تجربہ پر منحصر ہوتے ہیں ۔ وٹگنسٹائن اس قسم کے قضیوں کو غیر حسی (۱۵) کہتا ہے ۔

تکراریوں کی ایک اہم قسم منطقی قوانین ہیں جو دوسرے تکراریوں کی طرح شروع ہوتے ہیں ۔ ان کا معروضات کی دنیا سے کوئی تعلق نہیں ہوتا ۔ ان کی صحت اور معنی ان غیر بیانیہ منطقی حدود (۱۶) کی ساخت پر منحصر ہیں جو ان میں استعمال ہوتی ہیں ۔ اس قسم کے

(۱۲) Deduction analysis

(۱۳) Truth value

(۱۴) Tantologies

(۱۵) Senseless or non-sensical

(۱۶) Logical terms

شرطیوں (۱۷) میں عاقبہ (۱۸) ، مقدم (۱۹) کی ایک تکرار ہوتا ہے جس کا مقدم سے استخراج کیا جا سکتا ہے ۔ استخراجی انتاج (۲۰) مقدموں کی جزئی یا کلی تکرار سے زیادہ نہیں ہے ، اور اس کے ذریعہ ہم کو کوئی نیا علم حاصل نہیں ہوتا ۔

ایسے تمام جملے جو اساسی قضایا ، یا ان پر مبنی مرکب قضایا نہیں ہیں ، جملوں کی اس قسم میں شامل ہیں جن کو وٹگنسٹائن کا یہ فلسفہ نیچی نظر سے دیکھتا ہے ۔ ان میں سب سے زیادہ ناقابل معافی وہ جملے ہیں جن سے روایتی مابعدالطبیعیات کا تار و پو بنتا ہے ۔ وٹگنسٹائن کا کہنا ہے کہ اکثر قضایا اور سوال جو فلسفہ کی کتابوں میں پائے جاتے ہیں وہ غلط نہیں بلکہ مہمل (۲۱) ہیں ۔ یہ جملے زبان کی منطق کو نہ سمجھنے کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ مہمل جملوں کی ایک دوسری قسم جو کسی حد تک قابل برداشت ہے وہ علمیانی جملوں (۲۲) کی ہے جو زبان اور دنیا کے رابطہ سے متعلق ہیں ۔ یعنی جو یہ بتلانے کی کوشش کرتے ہیں کہ اساسی قضایا ، کسی حالت ، یا کسی امر واقعہ کی تصویر ہیں ۔ وٹگنسٹائن اعلان کرتا ہے کہ اس کے قضایا اس طرح وضاحتی عمل سر انجام دیتے ہیں کہ ”ہر وہ شخص جو مجھ کو سمجھتا ہے بالآخر ان جملوں کا مہمل ہونا جان لیتا ہے اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب وہ ان جملوں کو ایک زینہ کی مانند استعمال کر کے اس سے اوپر چڑھ جاتا ہے اور زینے کی حد سے باہر نکل جاتا ہے ۔“ اس کو یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ وٹگنسٹائن کا فلسفہ ایک ’ ناگزیر مہمل‘ ہے جس کے بر خلاف ما بعد الطبیعیات ایک ’ بے مصرف مہمل ‘ ہے ۔ یہ ایک قسم کی ذاتی انہدامیت کا اصول ہے جس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے وٹگنسٹائن کہتا ہے کہ فلسفہ کسی نظریے کا نام نہیں ہے اور نہ یہ صداقتوں کا کوئی مجموعہ ہے ۔ یہ ایک عمل یا فعل ہے جس کے ذریعے کسی قضیہ کے معنی

---

(۱۷) Conditionals
(۱۸) Consequent
(۱۹) Antecedent
(۲۰) Deductive inference
(۲۱) Nonsensical
(۲۲) Semantical senstences

واضح کئے جاتے ہیں ۔ ان عجیب و غریب نتائج کی بنیاد یہ مفروضہ ہے کہ کسی تصویر ، اور جس شے کی وہ تصویر ہے ، کے درمیان رشتہ کو ظاہر نہیں کیا جاسکتا ۔ اس مفروضہ کے لئے وٹگنسٹائن کوئی دلیل فراہم نہیں کرتا ۔

مہمل جملوں کی ایک تیسری قسم ، جس کو ہم ذرا زیادہ عمیق قسم کہہ سکتے ہیں ، وہ جملے ہیں جو مذہب اور اخلاق کے ماورائی اور متصوفانہ رموز سے متعلق ہیں ۔ یہ جملے بھی ، وٹگنسٹائن کے نزدیک ، کسی امر واقعہ کا اظہار نہیں ہیں ، اس لئے کہ ''علم اخلاق الفاظ کے ذریعہ بیان نہیں ہو سکتا ۔'' ایک دوسری جگہ وٹگنسٹائن کہتا ہے کہ '' خدا اپنے آپ کو دنیا میں ظاہر نہیں کرتا ۔'' اس طرح اس کا کہنا ہے کہ '' اسراریت اس میں نہیں ہے کہ اشیاء دنیا میں کیسے موجود ہیں ، بلکہ اس میں ہے کہ دنیا ہے ۔''

وٹگنسٹائن کا فلسفہ یہ تاثر دیتا ہے کہ اس نے روایتی فلسفہ کو فضول اور مہمل ثابت کرنے میں ضرورت سے زیادہ شدت سے کام لیا اور اس امتیاز کو ، جو ایک طرف اس کے اپنے نظریہ اور روایتی فلسفہ کے مابین ہے ، اور دوسری طرف روایتی فلسفہ اور اسراریت کے مابین ہے ، بڑھا چڑھا کر پیش کیا ۔

'ٹریکٹیٹس ' کی اشاعت کے بعد، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وٹگنسٹائن نے فلسفہ کو تقریباً خیرباد کہہ دیا تھا ۔ سنہ ۱۹۲۹ میں وہ کیمبرج واپس آیا اور ۱۹۴۷ تک فلسفہ کا استاد رہا ۔ اس اثنا میں اس نے یک نئے نقطہ نظر کی داغ بیل ڈالی ، جو اس کے ابتدائی نقطہ نظر سے مختلف تھا ۔ اس دوران میں جو تصورات اس نے مرتب کئے وہ اس کی وفات کے بعد سنہ ۱۹۵۳ میں ''فلسفیانہ تحقیقات''(۲۳) کے نام سے شائع ہوئے ۔ شائع ہونے سے قبل یہ تصورات کیمبرج میں زبانی طور پر ،

(۲۳) *Philosophical Investigations*

یا اس کے دوستوں اور شاگردوں کے لکچر نوٹس کی مدد سے پھیل گئے تھے اور اس وقت کی فلسفیانہ فکر پر اثر انداز ہونے لگے تھے -

' فلسفیانہ تحقیقات ' کو آج بیسویں صدی کے فلسفہ کی ایک نہایت اہم تصنیف سمجھا جاتا ہے - اس کے بیان میں ایک ابہام پایا جاتا ہے مگر اس میں ایک گہری معنویت کی طرف اشارہ ملتا ہے - وٹگنسٹائن کی تحریر کے ابہام کے سبب فلسفیانہ تحقیقات میں پیش کردہ فلسفہ کو اکثر غلط سمجھا گیا ، اور اس کی مختلف تعبیریں بھی کی گئیں - وٹگنسٹائن کے طرز تحریر میں یہ ابہام اور اختصار اس کے دور اول کی کتاب 'ٹریکٹیٹس' میں بھی موجود ہے۔ بادی النظر میں تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں کتابوں کی قدر مشترک ان کا ابہام ہی ہے ، اس لئے کہ دونوں کتابوں میں مختلف مضامین پائے جاتے ہیں - 'ٹریکٹیٹس' میں زبان کو حقیقت کے ایک بے لچک منطقی اصول کی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے جو ہر زبان کے پس پردہ کار فرما ہے اور جس کو تجربہ کے ذریعہ معلوم کیا جاسکتا ہے۔ 'تحقیقات' میں زبان ایک زندہ حقیقت کی حیثیت سے کام کرتی نظر آتی ہے ، اور اس کو اسی طرح تسلیم کیا گیا ہے جس طرح وہ ہمیں نظر آتی ہے - یہاں زبان ایک غیر مرتب ، کار آمد اور مختلف رخ رکھنے والی ایک رسم ، یا ایک دستور ہے جو انسان کے بے شمار اور مختلف مقاصد کی برآری کے لئے وضع کی گئی ہے - لیکن اس کے باوجود یہ دونوں کتابیں فی الحقیقت ایک ہی موضوع سے تعلق رکھتی ہیں ، اور وہ ہے زبان کا دنیا سے رشتہ - اس کے باوجود کہ وٹگنسٹائن نے اپنے اس دور ثانی میں دور اول کے اکثر تصورات رد کر دیئے ، وہ سوالات جن کا جواب 'ٹریکٹیٹس' میں دینے کی کوشش کی گئی ہے اس دور ثانی میں بھی وٹگنسٹائن کے نزدیک بڑی اہمیت کے حامل تھے - اس بات کا ثبوت یہ ہے کہ 'تحقیقات' میں وٹگنسٹائن نے 'ٹریکٹیٹس' کے نظریات کے رد پر بڑی توجہ اور محنت صرف کی ہے ، لیکن یہ بھی صحیح ہے کہ اس نے دور اول کے ہر تصور کو رد نہیں کیا ہے - خاص طور پر 'ٹریکٹیٹس' کے اس تصور کو کہ 'فلسفہ نا ممکن ہے' اس نے ایک دوسرے انداز سے 'تحقیقات' میں پیش کیا -

'ٹریکٹیٹس' میں سب سے زیادہ متضاد بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ اس کتاب میں ایک ایسے امر کو بیان کرنے کی کوشش کی گئی ہے جو خود وٹگنسٹائن کے بقول بیان نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ اس فلسفہ کے بنیادی دعوے کا، یعنی یہ کہ زبان واقعے کی تصویر ہے، اظہار کسی زبان کی معرفت نہیں ہو سکتا۔ اس کو صرف دیکھا جاسکتا ہے۔ زبان کا کام اس عمل میں اس سیڑھی کی مانند ہے جس پر چڑھنے کے بعد اس کو گرا دیا جائے۔ 'تحقیقات' میں جو نقطہ نظر پیش کیا گیا ہے اس میں اور 'ٹریکٹیٹس' کے نقطہ نظر میں ایک مناسبت پائی جاتی ہے۔ تحقیقات میں وٹگنسٹائن یہ بتلاتا ہے کہ فلسفہ کا یہ کام نہیں ہے کہ وہ حقیقت یا کائنات سے متعلق نظریات پیش کرے۔ فلسفہ صرف زبان سے متعلق واقعات کے بیان کا نام ہے، ایسے واقعات جن سے ہم عام طور پر روشناس ہیں۔ فلسفہ کا کام یہ ہے کہ وہ ان پیش پا افتادہ واقعات کو اس انداز سے پیش کرے کہ ہمارے ذہن ان استبعادات اور الجھنوں کی گرفت سے آزاد ہو جائیں جن میں روایتی ما بعد الطبیعیات نے ہم کو گرفتار کر رکھا ہے۔

وٹگنسٹائن کے اس قسم کے اوامر و نواہی کو اگر لفظی طور پر تسلیم کر لیا جاتا تو آج کم از کم انگریزی اور امریکی فلسفہ کی شکل بالکل دوسری ہوتی۔ لیکن وٹگنسٹائن کی ان دونوں کتابوں میں کافی حصہ ایسا ہے جو با معنی ہے اور جس کو پڑھ کر ایسا محسوس نہیں ہوتا کہ یہ کتابیں محض ایسی ہدایات پر مشتمل ہیں جو بتلاتی ہیں کہ الفاظ کس طرح استعمال ہونے چاہئیں۔ نظریاتی مابعدالطبیعیات سے وٹگنسٹائن کی ناپسندیدگی کے باوجود یہ دونوں کتابیں نہایت اہم فلسفیانہ نظریات پیش کرتی ہیں۔ وٹگنسٹائن کے ہمدرد ترین شارحوں نے خود اس بات کا اقرار کیا ہے کہ فلسفیانہ نظریات سے وٹگنسٹائن کی بیزاری غیر ضروری اور غیرفطری تھی۔ انگریزی فلسفہ کی علمبردار دو نسلوں نے وٹگنسٹائن کی اس "نظریہ گریزی" کو کوئی وقعت نہیں دی اور انہوں نے دونوں کتابوں میں مکمل اور منطقی طور پر مربوط فلسفیانہ نظام تلاش کرلئے۔ چنانچہ ۱۹۲۰-۱۹۳۰ء کے دوران پیدہ شدہ

منطقی تجزیہ کا فلسفہ، جو 'ٹریکٹیٹس' پر مبنی ہے، اور تقریباً ۱۹۴۵ ع سے ۱۹۶۰ ع تک کا لسانی فلسفہ، جو 'تحقیقات' پر مبنی ہے، ظہور میں آیا۔

'تحقیقات' میں جو فلسفیانہ نظام پایا جاتا ہے اس کو مختصراً ہم تین حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں، اگرچہ یہ حد بندی بہت نمایاں اور واضح نہیں ہے۔

اولاً، معنی کا ایک نظریہ جو 'ٹریکٹیٹس' کی منطقی سالمائیت کے بالکل متخالف ہے۔ اس نظریہ کی رو سے کسی لفظ کے معنی اس کے استعمال پر منحصر ہیں اور یہ استعمال ان غیر ذاتی (۲۴) اعمال پر مشتمل ہے جو کسی زبان کے جاننے والے ایک دوسرے سے ربط قائم رکھنے کی خاطر انجام دیتے ہیں۔ یعنی کسی لفظ کے معنی وہ خارجی یا داخلی معروض نہیں ہیں جن کے واسطے وہ لفظ استعمال کیا جاتا ہے۔

ثانیاً، فلسفہ کی ماہیت سے متعلق ایک نظریہ جو یہ بتلاتا ہے کہ فلسفہ کا مقصد فلسفیانہ نظریات کی تشکیل نہیں ہے بلکہ انسان کو مابعد الطبیعیاتی گورکھ دھندوں سے نجات دلانا ہے، یعنی اس روایتی فلسفہ سے جس میں متضاد نظریات اور دعووں کا اثبات کیا جاتا ہے۔ ایسے دعوے جو فہم عام کے ان تیقنات سے میل نہیں کھاتے جن کو ہم روز مرہ کی زندگی میں صحیح تسلیم کرتے ہیں۔

ثالثاً، شعور یا ذہن کا ایک نظریہ جس میں وٹگنسٹائن نے چند بالکل نئی باتیں پیش کی ہیں۔ اس حصے میں وہ ذہنی افعال کی تعبیر اس طرح کرتا ہے کہ جب ہم کسی ذہنی فعل کا ذکر کرتے ہیں تو اس سے ہماری مراد ہمارے ذہنوں میں واقع ہونے والی کوئی شعوری کیفیت نہیں ہوتی۔ یہ افعال بھی ان معیاروں (۲۵) کے پابند

Criteria (۲۵) Public (۲۴)

ہیں جو ماحول ، کردار ، اور اشخاص کی صلاحیتوں کے ذکر میں استعمال ہوتے ہیں ۔

وٹگنسٹائن کے نئے نظریۂ معنی کا بنیادی نکتہ یہ ہے کہ لفظ کے معنی سے مراد کسی قسم کا معروض نہیں ہے ۔ اس میں شک نہیں کہ بعض الفاظ کے معنوں کا یہ خاصّہ ہے کہ وہ اشیا کے نام ہوتے ہیں جیسے اسمائے معرفہ ۔ لیکن ، اول تو یہ اسماء زبان کا ایک نہایت مختصر ، مخصوص ، اور غیر نمائندہ حصہ ہیں ، اور دوسرے جو شے ایسے کسی لفظ سے مراد ہوتی ہے وہ اس لفظ کا معنی نہیں ہوتی ۔ اس قسم کے الفاظ کے معنی ان الفاظ کی وہ روایتی اور رسمی استعداد ہے جس کی وجہ سے وہ بعض اشیاء کے لئے بولے جاتے ہیں ۔ وٹگنسٹائن کا خیال ہے کہ الفاظ کے بارے میں ہم 'درشنی تعریف' (۲۶) کے ماڈل سے غیر ضروری طور پر متاثر ہیں ۔ یہ ماڈل الفاظ اور اشیاء کے درمیان ایک راست اضافت پر مبنی ہے جس سے عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ کسی لفظ کو ادا کر کے کسی شے کی طرف اشارہ کرنا اس لفظ کے معنی کی وضاحت کے لئے کافی ہے ۔ لیکن اشیاء کی طرف اشارہ درشنی تعریف کا ایک روایتی عمل ہے ۔ عملِ اشارہ اشیاء کا نام بتلانے کے علاوہ اور بھی کئی کام سر انجام دے سکتا ہے ، جیسے حکم دینا وغیرہ ۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ قبل اس کے کہ ہم عمل اشارہ سے کسی لفظ کے معنی مقصود سمجھیں ہم کو اس لفظ کا مفہوم پہلے سے معلوم ہونا چاہئے ۔

' کسی لفظ کے معنی کیا ہیں ؟ ' ایک فلسفیانہ سوال ہے ۔ یہ سوال ایک ایسی تحقیق و تلاش کا مطالبہ کرتا ہے جس کے طریق کار سے ہم کلی طور پر واقف نہیں ہیں ۔ یہ معلوم کرنے کے لئے کہ معنی کیا ہیں ، ہم کو ان سوالوں پر بھی غور کرنا ہوگا جو کسی غیر فلسفیانہ بحث میں معنی سے متعلق کئے جاتے ہیں ۔ مثلاً یہ کہ

---

(۲۶) Ostensive definition

کسی لفظ کے معنی کا تعلیم و تعلّم کس طرح ہوتا ہے ، یا مثلاً یہ کہ ہم یہ کس طرح بتاسکتے ہیں کہ ایک شخص نے کسی لفظ کے معنی سمجھ لئے ہیں ۔ اگر معنی سے متعلق ان عام اور پیش پا افتادہ باتوں پر غور کریں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ کسی لفظ کے معنی سے متعلق گفتگو دراصل اس لفظ کے استعمال کی گفتگو ہے ۔ مثلاً کسی شخص کے متعلق یہ کہنا کہ وہ ایک لفظ جانتا ہے اور اس کے معنی سمجھتا ہے اس بات کے مترادف ہے کہ اس نے یہ سیکھ لیا ہے کہ وہ اس لفظ کو کس طرح اور کن مواقع پر استعمال کر سکتا ہے ۔ بہ الفاظ دیگر وہ لفظ کسی سماجی روایت کا ایک حصہ بن گیا ہے ۔ اس میں شک نہیں کہ 'لفظ کے معنی ' اور اس کے استعمال کے درمیان عینیت تلاش کرنا ایک مبہم عمل ہے ، اس لئے کہ الفاظ مختلف طریقوں سے استعمال کئے جاتے ہیں اور ان کے مختلف قسم کے معنی ہوتے ہیں ۔ لیکن یہ عمل فلسفیانہ گتھیوں کے سلجھانے کے لئے ناگزیر ہے ۔

' کسی لفظ کے معنی کیا ہیں ؟ ' اس سوال کی ساخت کے پس پردہ یہ تصور کار فرما نظر آتا ہے کہ ہر لفظ کا ایک خاص عمومی استعمال ہوتا ہے یہ مفروضہ ہم کو اِس نقطہٗ نظر کی طرف لے جاتا ہے کہ لفظ اساسی طور پر کسی شے کا بیان ہے ۔ وٹگنسٹائن نے خود اپنے دور اوّل کے فلسفہ میں اسی قسم کا نقطہٗ نظر اختیار کیا تھا ، جہاں وہ کہتا ہے کہ الفاظ اساسی طور پر کسی امر واقعہ کی تصویر ہیں ۔ لیکن سوال کی اس ساخت سے پیدا ہونے والی غلط فہمی سے اگر ہم قطع نظر کریں ، اور الفاظ کے استعمال کو دیکھیں تو ہم کو معلوم ہوگا کہ زبان اور الفاظ کا وظیفہ صرف یہی نہیں ہے کہ وہ اشیاء کو بیان کرتے ہیں ؛ ان کے بہت سے دوسرے کام بھی ہیں ۔ مثلاً ہم الفاظ کو اپنے جذبات کے اظہار کے لئے ، حکم دینے کے لئے ، خبردار کرنے کے لئے ، سوالات پوچھنے کے لئے ، کسی دوسرے کے جذبات کو برانگیختہ کرنے کے لئے ، اور اس طرح کے دوسرے کاموں کے لئے استعمال کرتے ہیں ۔ اس بات کے فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ زبان کے ان تمام مختلف استعمالوں میں کوئی مشترک

عنصر موجود ہے ۔ اس بات کو سمجھانے کے لئے وٹگنسٹائن ایک مثال استعمال کرتا ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ زبان کے استعمال کی مثال کھیل کی سی ہے ۔ چوں کہ ہم مختلف قسم کے کھیلوں کے لئے ایک ہی لفظ ' کھیل ' استعمال کرتے ہیں اس لئے ہم یہ یقین کرنے لگتے ہیں کہ تمام کھیلوں میں کوئی مشترک خصوصیت موجود ہے جس کی طرف اشارہ کر کے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ ' کھیل' ہے ، یا 'کھیل' کے اصل معنی 'یہ' ہیں ۔ لیکن ایسا نہیں ہے ۔ مختلف کھیلوں کے درمیان صرف ایک خاندانی مشابہت پائی جاتی ہے ، اسی طرح جیسے ایک خاندان کے مختلف لوگ آپس میں کچھ مشابہت رکھتے ہیں ۔ مختلف کھیلوں میں خصوصیات کی ایک بہت بڑی تعداد پائی جاتی ہے جس میں سے بہ مشکل چند ہی ایسے دو کاموں میں جن کو ہم 'کھیل' کہتے ہیں مشترک ہوتی ہیں ۔

الفاظ کے مختلف استعمالوں کی کثرت کو واضح کرنے کے لئے وٹگنسٹائن نے اس تشبیہ کے مشبہ اور مشبہ بہ کو ملا کر ایک نیا تصور پیش کیا جس کو وہ ' زبان کھیل ' (۲۷) کہتا ہے ۔

وٹگنسٹائن کے نزدیک ' زبان کھیل ' کسی گروہ کی کل زبان کا ایک سادہ اور غیر پیچیدہ ماڈل ہے جس کا مطالعہ اس گروہ کے اشخاص سے علیحدہ کر کے کیا جا سکتا ہے ۔ لیکن یہ زبان کا ایک مصنوعی تجزیہ ہے اس لئے کہ زبان کے مختلف استعمال کھیلوں کی مانند آپس میں ایک دوسرے سے ملتے جلتے ہیں ۔ زبان کا ہر جز ، یعنی لفظ ، جو ہم کسی زبان کھیل میں استعمال کرتے ہیں دوسرے مختلف زبان کھیلوں میں بھی استعمال ہو سکتا ہے ۔

وٹگنسٹائن کا یہ اصرار کہ الفاظ کے مختلف استعمال ہوتے ہیں اس تصور کی نفی کرتا ہے کہ زبان کی کوئی ساخت کسی مخصوص خصوصیت کی حامل ہے اور جس کی وجہ سے وہ اساسی معنویت رکھتی ہے ۔ اسی وجہ سے وہ اپنے اساسی قضایا کے اس نظریے کو جسے اس نے

(۲۷) Language game

پہلے پیش کیا تھا رد کر دیتا ہے ۔ اب اس کے خیال میں کسی قسم کی گفتگو یا قضایا فی نفسہٖ سادہ اور اساسی نہیں ہیں۔ سادگی ایک اضافی تصور ہے جو خاص طور پر کسی شے کے متعلق ہماری فہم سے تعلق رکھتا ہے ۔ اس لیے قضایا کا کوئی ایسا خصوصی تجزیہ نہیں ہو سکتا جس کے ذریعہ ہم ان کو بنیادی طور پر نا قابل تجزیہ عناصر میں تقسیم کر سکیں ۔ یہ بات کہ کسی موقعے پر کس قسم کا تجزیہ ایک مسئلے کی صحیح طور پر وضاحت کر سکے گا حالات پر منحصر ہے ، اور ان حالات میں یہ بات بھی داخل ہے کہ ہم تجزیہ کی مدد سے کیا مقصد حاصل کرنا چاہتے ہیں ۔ فلسفہ میں تجزیہ کی اصطلاح چونکہ معروف رہی ہے اس لیے وٹگنسٹائن نے معنی سے متعلق اپنے پیش کردہ طرز تحقیق کے لیے ’تجزیہ‘ کی اصطلاح استعمال کرنا بھی مناسب نہ سمجھا۔

وٹگنسٹائن کا خیال ہے کہ یہ مفروضہ کہ ’ترجمہ‘ معنی کی وضاحت کا ایک مثالی ذریعہ ہے زبان کے ایک ضرورت سے زیادہ سادہ تصور پر مبنی ہے۔ اس کے نزدیک زبان کو منطقی احصا(۲۸)کے طور پر سمجھنا اسی طرح غیر ضروری اور مبہم ہے جس طرح یہ سمجھنا کہ کسی زبان کے معنی اس کی تصویر کشی کی صلاحیت میں مضمر ہیں - زبان ، جیسا کہ ہم اس کو استعمال کرتے ہیں ، چند استثنائی حالتوں کو چھوڑ کر ، احصائی نظام کی طرح منطقی طریقوں کی پابند نہیں ہے - اگر ایسا ہوتا تو زبان اپنے مقاصد کو پورا نہ کر سکتی ۔ کسی زبان کی لچک اس بات کی ضمانت ہے کہ ہم اس کو نئے مواقع پر استعمال کر سکتے ہیں اور اس سے مختلف نئے کام لے سکتے ہیں ۔ وٹگنسٹائن اپنے معنی کے نظریہ کا خلاصہ اس طرح بیان کرتا ہے کہ زبان کھیل جن سے الفاظ کے معنی متعین ہوتے ہیں زندگی کی مختلف صورتیں یا عمل کی وہ حالتیں ہیں جن کی تہہ میں کچھ اصولوں کے نظام کار فرما ہوتے ہیں ۔ زندگی کی یہ مختلف صورتیں کیا ہیں؟ یہ انسانی دلچسپیاں ، اس کا کردار ، نقطۂ نظر وغیرہ ہیں اور یہ سب کسی منطقی یا احصائی نظام کی پابند نہیں ہوتیں ، اس لئے کہ ایسے نظاموں کے

Logical calculus (۲۸)

اصول ٹکے بندھے ہوتے ہیں اور ان میں زندگی کے تنوع کے لئے کوئی لچک نہیں ہوتی -

وٹگنسٹائن کے معنی سے متعلق اس نقطہ نظر سے صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ فلسفہ کو اگر معنی کی وضاحت کا علم قرار دیا جائے تو وہ ان فلسفیانہ نظاموں سے قطعاً مختلف ہوگا جو اب تک دنیا کے پرانے فلسفی پیش کرتے رہے ہیں ، اور جس کی ایک مثال خود وٹگنسٹائن کا دور اول کا فلسفہ ہے جہاں اس نے ایک فلسفیانہ نظام پیش کرنے کی کوشش کی ہے - فلسفہ کو معنی کی وضاحت کی حیثیت سے پیش کرنا فلسفیانہ طریق کار کو زیادہ پیچیدہ اور آسٹن (۲۹) کے لسانی تجزیہ کے نظریہ سے زیادہ مختلف النوع بنا دیتا ہے - اس لئے کہ آسٹن کے نزدیک معنی کے منطقی تجزیہ کا منتہا یہ ہے کہ ترجمہ کے لیے صحیح اصول دریافت کر لئے جائیں -

وٹگنسٹائن کا نقطہ نظر آسٹن سے مختلف ہے - وٹگنسٹائن سمجھتا ہے کہ فلسفہ معنی کی کسی ایک قسم کی تحقیق یا تجزیہ کا نام نہیں ہے بلکہ یہ مختلف قسم کی تحقیقات اور تجزیوں پر مشتمل ہے اور ہر تحقیق و تجزیہ کسی خاص معمہ کو حل کرنے کے لئے یا کسی خاص حیرانی کو دور کرنے کے لئے ہوتا ہے - آسٹن اس کے برخلاف صرف معنی کے نحوی اصولوں میں الجھ کر رہ گیا اور حسی تجربیت کو زبان اور اس کے فلسفیانہ عمل کی آخری اور اولین منزل ٹھہرا دیا اور زبان کے مابعدالطبیعیاتی مفاہیم کو لغوی اعتبار سے ساقط قرار دے دیا - وٹگنسٹائن کے نزدیک مسئلہ اتنا سہل اور سادہ نہیں ہے - مابعدالطبیعیاتی مسائل کیسے پیدا ہوتے ہیں ؟ یعنی ایسا کیوں ہوتا ہے کہ ایک طرف بعض دعوے استخراجی طور پر ناگزیر معلوم ہوتے ہیں اور دوسری طرف فہم عام ان دعووں کو قبول کرنے میں پس و پیش کرتی نظر آتی ہے؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم زبان کی منطق کو صحیح طور پر نہیں سمجھتے اور لغوی تمثیلوں (۳۰) سے

---

(۲۹) Austin — (۳۰) Verbal analogies

گمراہ ہو جاتے ہیں اور یہ سمجھنے لگتے ہیں کہ دو جملوں میں اضافے اور ترکیب کی ظاہری یکسانیت ان کی معنوی یکسانیت کی دلیل ہے ۔ لیکن دو جملے بہ ظاہر یکساں ہونے کے باوجود دو بالکل مختلف کاموں کے لئے بولے جا سکتے ہیں ۔ اس طرح وٹگنسٹائن کے نزدیک الفاظ کی 'سطحی گرامر' (۳۱) سے ہم دھوکہ کھا جاتے ہیں اور 'عمیق گرامر' (۳۲) کو نظر انداز کردیتے ہیں- فلسفے کا کام ان لغوی تمثیلات کا جادو توڑ کر انسان کو اس عمیق گرامر کی طرف متوجہ کرنا ہے جو الفاظ کے معنی متعین کرنے میں کلید کا درجہ رکھتی ہے- اس طرح فلسفہ کا کام یہ بتلانا ہے کہ الفاظ واقعی مختلف حالتوں میں کس طرح اور کتنے مختلف کام سر انجام دیتے ہیں ۔ یہ عمیق گرامر کوئی ایسی شے نہیں ہے جو الفاظ کے پیچھے چھپی ہوئی ہو ۔ یہ بھی اسی طرح عیاں ہے جس طرح سطحی گرامر ، لیکن ہم عادتاً اس کی طرف متوجہ نہیں ہوتے ۔ عام طور پر ہم لفظ کے کسی ایک استعمال کو سامنے رکھتے ہیں اور اس کو اس لفظ کے اصل معنی سمجھنے لگتے ہیں ۔ پھر مختلف الفاظ کو عجیب و غریب طریقوں سے ملاتے ہیں ، اور اس طرح مابعدالطبیعیات کے وہ گورکھ دھندے جنم لیتے ہیں جن کو روایتی فلسفہ اپنی معراج سمجھتا ہے ۔ لیکن زبان کا یہ استعمال اس لئے بے معنی ہو جاتا ہے کہ اس کی صحت یا غلطی کو جانچنے کے لئے ہمارے پاس کوئی متعین اصول نہیں ہوتے ۔ تمثیلات کے سہارے الفاظ کی اس قسم کی کسی ترکیب کو ایک استعمال عطا کر دیا جاتا ہے ۔ اس الجھن سے بچنے کی صورت یہی ہے کہ زبان کو اس کے روز مرہ میں رکھا جائے ، اس لئے کہ روز مرہ ہی زبان کے استعمال کے اصول فراہم کرتا ہے ۔

وٹگنسٹائن نے ایک مرتبہ اپنے ایک شاگرد اور دوست میلکم (۳۳) سے کہا تھا : " فلسفیانہ الجھن میں مبتلا ہو جانے والے کی مثال اس شخص کی سی ہے جو ایک کمرے میں بند ہے ۔ وہ اس کمرے سے

N. Malcolm (۳۳) Deptn grammer (۳۲) Surface grammar (۳۱)

باہر نکلنا چاہتا ہے لیکن یہ نہیں جانتا کہ کیسے نکلے - وہ کھڑکی سے کودنے کی کوشش کرتا ہے ، لیکن کھڑکی بہت اونچی ہے - وہ چمنی کے راستے باہر نکلنا چاہتا ہے ، لیکن چمنی بہت تنگ ہے -''

فلسفے کا کام ایسے شخص کو یہ بتلانا ہے کہ ''اگر وہ پیچھے مڑ کر دیکھے تو پائے کہ دروازہ کھلا ہے -''

اس تمام گفتگو سے وٹگنسٹائن کا منشا یہ نہیں ہے کہ فلسفی کو زبان کی اصلاح کرنی چاہئے - زبان میں کسی ترمیم و تنسیخ کی ضرورت نہیں ہے - زبانیں اپنی اصلاح خود کرتی ہیں اور روز مرہ کی ضروریات کے مطابق بدلتی رہتی ہیں - یہ تبدیلی کسی فلسفی کے عقلی تامّل کی مرہون منت نہیں ہے - فلسفی کا کام یہ بھی نہیں ہے کہ وہ پرانی گمراہ کن تمثیلات کے بجائے ، جن کی وجہ سے مختلف فلسفیانہ معمّے پیدا ہوئے ، نئی اور بہتر تمثیلات زبان میں داخل کر دے - وٹگنسٹائن کے نزدیک اس طرح فلسفیانہ مسائل حل نہیں ہوں گے بلکہ نئے مسائل پیدا ہو جائیں گے - فلسفی کا کام تو بس اتنا ہے کہ زبان کے روز مرہ کو واضح کر دے ، اور ان فلسفیانہ پیچیدگیوں کی طرف اشارہ کر دے جو زبان کو عام مواقع کے پس منظر سے علیحدہ کر کے برتنے سے پیدا ہوتی ہیں -

وٹگنسٹائن کے نقطہ نظر سے اتنی بات تو ضرور ثابت ہوتی ہے کہ تاریخ فلسفہ میں جہاں جہاں فلسفیوں نے الفاظ کے واقعی استعمال کو نہ سمجھ کر بے معنی یا غلط مابعدالطبیعیاتی نتائج اخذ کئے ہیں وہاں فلسفے کا کام یہ ہونا چاہئے کہ زبان کے عام اور واقعی استعمال کو اجاگر کر کے ان فلسفیانہ غلط فہمیوں کو دور کر دے - لیکن مابعدالطبیعیات کے پیدا ہونے کے اسباب کے بارے میں جو نقطۂ نظر وٹگنسٹائن نے پیش کیا ہے وہ اس طرح ثابت نہیں ہو سکتا - اس پر مستزاد یہ ہے کہ وٹگنسٹائن کی وہ کسوٹی جس پر پرکھ کر بتلایا جا سکے کہ کون سی ما بعدالطبیعیات لفظی گورکھ دھندوں کا نتیجہ ہے ، زیادہ کار آمد نہیں ہے - اس میں شک نہیں کہ بریڈلے اور

میکٹاگرٹ کی طرح ایسے فلسفی بھی گزرے ہیں جن کے فلسفیانہ افکار بعید از قیاس معلوم ہوتے ہیں ، لیکن اس کے ساتھ ہی ارسطو اور کانٹ کی مانند ایسے فلسفی بھی ہوئے ہیں جن کی فلسفیانہ فکر کے نتائج اس علم سے مطابقت رکھتے ہیں جس کو قبول عام کی سند حاصل تھی - وٹگنسٹائن نے مابعدالطبیعیات کو پرکھنے کے جو پیمانے مقرر کیے ہیں وہ مبہم اور موضوعی ہیں - مثلاً مابعدالطبیعیاتی مسائل کو دیکھ کر حیرت اور استعباد کا احساس یا مسئلہ کے حل کی تمام راہوں کو مسدود پانا ایسی باتیں نہیں ہیں جو عملاً کسی مسئلے کے بارے میں کوئی واضح فیصلہ دے سکیں -

وٹگنسٹائن نے فلسفے کے لئے ایک دوسری تشبیہ بھی استعمال کی ہے - وہ فلسفہ کو تحلیل نفسی کی مانند ایک علاج قرار دیتا ہے ، جو نہ صرف بیماری کی تشخیص کرتا ہے بلکہ رفتہ رفتہ مریض کو اس کے اعمال اور الفاظ کی صحیح نوعیت کو پہچاننے پر آمادہ کر دیتا ہے - لیکن اس تشبیہ کو استعمال کرتے وقت خود وٹگنسٹائن یہ بھول جاتا ہے کہ نفسیاتی طریقہ علاج خود ایک نظریے پر قائم ہے - یہ نظریہ ماہر نفسیات کو مریض کے مرض کی نوعیت بتلاتا ہے اور یہ نوعیت وہ مریض کو سمجھانے کی کوشش کرتا ہے - اس تشبیہ کی مدد سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ فلسفہ کا کام نظریات وضع کرنا نہیں ہے ، بلکہ صرف ' بیان کرنا ' اور ' یاد دلانا ' ہے - وٹگنسٹائن کا یہ بیان کہ تمام قدیم روایتی فلسفے کی نوعیت ایک مرض کی ہے جس کا علاج اس کا طریق فکر کر سکتا ہے زیادہ درست ثابت نہیں ہوا - تاریخ فلسفہ وٹگنسٹائن کے اس نقطۂ نظر کو بھی قبول کرنے سے انکار کرتی ہے کہ فلسفہ کو زبان کے مروجہ معنوں میں تبدیلی یا کسی نتیجہ کو ثابت کرنے کے لئے دلائل کے مروجہ معیار سے ہٹنے کا اختیار نہیں ہے - جدید سائنس کی زبان اور شہادت کے وہ اصول جو صرف سند ، الہام یا منطقی قیاس پر اکتفا نہیں کرتے سترھویں صدی کے فلسفیوں نے وضع کئے تھے - خود اس کا اپنا

فلسفہ اس بات کا شاہد ہے کہ فلسفہ کا کام صرف اتنا نہیں ہے کہ وہ غلط فہمیوں اور فلسفیانہ الجھنوں کے اسباب کی طرف اشارہ کر دے۔ اگر اس کی کتاب 'تحقیقات' کا منشا بس اس قدر ہوتا کہ اس میں الفاظ کی ایک فہرست ہوتی جن کو اپنے مروجہ معنوں سے ہٹ کر استعمال کرنے سے فلسفیانہ مسائل پیدا ہوتے ہیں تو اس کا انگریزی فلسفہ پر اتنا زبردست اور دور رس اثر نہیں ہوتا۔

'تحقیقات' میں وٹگنسٹائن نے چند خاص فلسفیانہ مسائل سے بحث کی ہے جس میں ذہن کی نوعیت کا مسئلہ سر فہرست ہے یا، جیسا کہ وہ خود کہتا ہے، 'اس زبان کا مسئلہ جس میں ہم اپنی اور دوسروں کی شعوری حالتیں بیان کرتے ہیں'۔ اس مسئلہ کے تحت وہ جسم و جان کی دوئیت کے مابعدالطبیعاتی نقطہ نظر سے، جس کے علم بردار دیکارت اور افلاطون ہیں برسرپیکار نظر آتا ہے۔ اس نقطہ نظر کی رو سے ہمارا شعور یا ذہن ایسی داخلی حالتوں کا نام ہے جن سے صرف ذات شاعر راست طور پر واقف ہے۔ اس نقطہ نظر سے یہ استبعاد پیدا ہوتا ہے کہ ہم دوسروں کی ذہنی کیفیات سے کبھی بھی واقف نہیں ہو سکتے۔ ہم صرف اپنی کیفیات میں ہی محصور رہتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی یہ مسئلہ بھی پیدا ہوتا ہے، جو تاریخ فلسفہ میں بڑا نزاعی مسئلہ رہا ہے، کہ جسم و جان، یا ذہن اور بدن، دو مختلف قسم کی اشیا ہوتے ہوئے ایک دوسرے پر کس طرح اثر انداز ہوتی ہیں۔ وٹگنسٹائن کے خیال میں یہ مسئلہ ایک غلط قسم کی تمثیل سے پیدا ہوتا ہے، اور یہ تمثیل انسانی زندگی کے دو علیحدہ قسم کے تجربات کے مابین ہے۔ ایک قسم کے تجربات اس قسم کے ہیں جن کی بنیاد پر ہم اس طرح کے جملے بولتے ہیں "میں میز دیکھ رہا ہوں"، "میں بادل کے گرجنے کی آواز سن رہا ہوں" یا "میں ایک کھردرا پتھر چھو رہا ہوں"۔ دوسری قسم کے تجربات وہ ہیں جن کی بنیاد پر میں یہ کہتا ہوں "میں درد محسوس کر رہا ہوں"، "میں حساب کا یہ مسئلہ سمجھ رہا ہوں"۔ پہلی قسم کے جملے ہمارے چاروں طرف

موجود اشیا کے ادراک سے متعلق ھیں ۔ ان جملوں کی مثال کو سامنے رکھ کر یہ سمجھ لیا گیا کہ دوسری قسم کے جملے ھماری ذھنی حالتوں کے ادراک سے متعلق ھونا چاھئیں ۔ اسی طرح یہ سمجھ لیا گیا کہ کائنات میں مادی اشیا کے ساتھ ساتھ ذھنی اشیا، مثلاً درد ، شعوری افعال ، فکر و فہم ، معنی ، سوچ بچار وغیرہ بھی ھیں ۔

وٹگنسٹائن کا کہنا ھے کہ ھماری زبان کے وہ الفاظ جو بظاھر شعوری حالتوں کی طرف اشارہ کرتے نظر آتے ھیں ان حالتوں کے نام نہیں ھیں ۔ اس کا منشا یہ نہیں ھے کہ اشخاص شعوری کیفیات سے مبّرا ھوتے ھیں ۔ اس کا کہنا صرف اس قدر ھے کہ یہ شعوری کیفیات ان الفاظ کے صحیح یا غلط استعمال کی کوئی کسوٹی فراھم نہیں کرسکتیں۔ مثلاً اگر کوئی شخص یہ کہے کہ وہ درد میں مبتلا ھے ، تو میرے پاس اس بیان کی صداقت معلوم کرنے کے لئے اس کی ذھنی کیفیت کے معلوم کرنے کا کوئی ذریعہ نہیں ھے ۔ وٹگنسٹائن کہتا ھے کہ یہ کہنے کے کہ کوئی شخص کسی وقت ایک خاص ذھنی کیفیت میں مبتلا ھے معنی یہ ھیں کہ وہ اس وقت ایسی حرکات کر رھا ھے یا کرنے کے لئے تیار ھے جو دوسروں کے مشاھدے میں آسکتی ھیں ۔ ذھنی کیفیت کو جو لفظ ظاھر کرتا ھے وہ ان بہت سی اقسام کی حرکات میں سے کسی ایک خاص حرکت کا نام نہیں ھے نہ ھی وہ کسی ذھنی کیفیت کا نام ھے ۔ اس نظریے کو وہ دو قسم کے دلائل سے ثابت کرتا ھے ۔ اولاً وہ خاص خاص ذھنی تصورات کا تفصیلی جائزہ لے کر یہ بتلاتا ھے کہ یہ تصورات کیا کام کرتے ھیں ، اور ان کی نوعیت کیا ھے ۔ ثانیاً وہ ایک عمومی دلیل کی مدد سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ھے کہ ایک ایسی ذاتی زبان (۳۴) جو صرف ذھنی کیفیات کی زبان ھو اور جس کو صرف ان کیفیات کا رکھنے والا استعمال کر سکتا ھو ناممکن ھے ۔

ان ذھنی تصورات میں جن کا تفصیلی جائزہ وٹگنسٹائن نے پیش

(۳۴) Private language

کیا ہے سب سے اہم اور معنی خیز 'فہم' کا تصور ہے - ثنویت کے ماننے والے یہ سمجھتے ہیں کہ جب کوئی شخص کسی بات کے متعلق یہ کہتا ہے کہ ''میں سمجھ گیا'' تو اس جملے سے وہ اپنی ایک ذہنی کیفیت کو بیان کرتا ہے ۔ وٹگنسٹائن کہتا ہے کہ ایسے شخص کی ذہنی کیفیت خواہ کچھ ہو، 'سمجھنے' سے مراد (۳۵) یہ کیفیت نہیں ہے اور اس وجہ سے یہ کیفیت اس شخص کے 'سمجھنے' یا 'نہ سمجھنے' کے ادعا کی صحت و صداقت کے لئے ایک کسوٹی نہیں بن سکتی - مثلاً ہم یہ کس طرح طے کریں گے کہ کوئی شخص یہ سمجھ گیا ہے کہ دو عددوں کو کس طرح ضرب کیا جاتا ہے - اس بات کو طے کرنے کی کسوٹی یہ نہیں ہے کہ وہ زبانی پہاڑہ سنا سکتا ہے ، اور نہ یہ ہے کہ وہ کسی ضرب کو بار بار دوہرا سکتا ہے اور نہ یہ ہے کہ وہ یہ کہتا ہے کہ 'میں سمجھ گیا' - اس کے طے کرنے کا عام اصول یہ ہے کہ اس شخص کو نئے ہندسے دے کر ضرب کرنے کو کہا جائے ، اور یہ دیکھا جائے کہ ضرب کا جو اصول اس نے سیکھا ہے اس کا وہ مختلف ہندسوں اور مختلف مواقع پر اطلاق کر سکتا ہے یا نہیں - گویا 'فہم' کا معیار یہ ہوا کہ جس شے کی فہم حاصل ہوئی ہے اس سے کوئی شخص مختلف مواقع پر کام لے سکتا ہے یا نہیں -

اگر یہ کہا جائے کہ 'فہم' کی ذہنی کیفیت سے مراد وہ تمثّلات یا فارمولے ہیں جن کا ذہن استحضار کرتا ہے تو اس کا جواب وٹگنسٹائن کے نزدیک یہ ہے کہ فارمولا یا تمثل از خود اپنا عمل متعین نہیں کرتے ۔ ان فارمولوں ، یا تمثلات کو بھی سمجھنا پڑتا ہے اور یہ بات کہ کوئی شخص ان کو سمجھتا ہے اسی طرح ثابت ہو سکتی ہے کہ وہ ان سے کام لینا جانتا ہے ۔ کسی تمثل یا فارمولے کی مختلف تعبیریں ہو سکتی ہیں - اس کا پتہ کہ اس کی صحیح تعبیر کون سی ہے صرف ایسے عمل سے لگایا جا سکتا ہے جو دوسروں کے مشاہدہ میں بھی آ سکے -

---

Sense (۳۵)

وٹگنسٹائن نے یہی دلیل معانیٔ الفاظ کے مسئلہ کے لئے بھی استعمال کی ہے - ایک لفظ سے کسی شخص کی مراد اس کی ذاتی ذہنی کیفیت نہیں ہو سکتی اور نہ ہی وہ تمثل ہو سکتا ہے جو اس کے ذہن میں اس لفظ کے اثر سے پیدا ہوتا ہے - الفاظ کے معنی معلوم کرنے کی صورت صرف یہ ہے کہ ان اشیاء کا مطالعہ کیا جائے جن پر الفاظ منطبق کئے جاتے ہیں - ان دلیلوں کا ماحصل یہ ہے کہ فہم و فکر ان ذاتی کیفیات کا نام نہیں ہیں جو کسی شخص کے ذہن میں پیدا ہوتی ہوں، اور جن کی مدد سے یہ طے کیا جا سکتا ہو کہ کوئی شخص بامعنی گفتگو کر رہا ہے یا بے معنی بکواس - یہی دلیل وٹگنسٹائن دوسری ذہنی کیفیات، مثلاً امید، یاس وغیرہ کے بارے میں استعمال کرتا ہے - اس قسم کے تمام تصورات اپنے معنی اور اہمیت کے لئے اس ماحول کے محتاج ہیں جس میں وہ استعمال ہوتے ہیں - البتہ اس ماحول کا ایک اہم حصہ ان اشخاص کی گفتگو یا بیان بھی ہے جن کی طرف یہ ذہنی تصورات منسوب کئے جاتے ہیں -

اس بات کو واضح کرنے کے بعد کہ ذہنی الفاظ کے استعمال کی کسوٹی وہ ماحول ہے جس کا مشاہدہ سب کر سکتے ہوں وٹگنسٹائن اپنی عمومی دلیل کی طرف بڑھتا ہے - وہ کہتا ہے کہ ایسا ہونا نا گزیر ہے اس لئے ایک ایسی زبان ناممکن ہے جو محض ذاتی کیفیات پر مبنی ہو - بظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ذاتی کیفیات پر مبنی زبان بن سکتی ہے، اور وہ اس طرح کہ جب بھی کسی کے ذہن میں ایک خاص کیفیت وارد ہو وہ اس کو ایک نام دے دے اور دوبارہ اس کیفیت کے رونما ہونے کی صورت میں اس کو اس نام سے دوبارہ پکارے - اور اس طرح ایک ذاتی ذہنی کیفیت اسی نام کے صحیح یا غلط اطلاق کے لئے ایک معیار کا کام سر انجام دے سکتی ہے - لیکن وٹگنسٹائن کہتا ہے کہ یہ جاننے کا معیار اس شخص کے پاس کیا ہے کہ یہ دوسری کیفیت جس کو وہ پہلی کیفیت کا مماثل قرار دے رہا ہے اور جس کے لئے وہ کسی لفظ کو استعمال کر رہا ہے واقعی پہلی کیفیت کی ہم مثل ہے - میں اس کیفیت کا صرف اپنی

پہلی کیفیت کی 'یاد' سے مقابلہ کر سکتا ہوں ، لیکن اس بات کے وثوق کے لئے میرے پاس کیا دلیل ہے کہ میری یاد اس معاملے میں مجھے دھوکہ نہیں دے رہی ہے ۔ اور اگر یاد کے متعلق غلطی کے امکان کو تسلیم کر لیا جائے تو پھر میرے پاس اس بات کا پتہ چلانے کا کیا معیار ہے کہ واقعی کسی موقعہ پر میری یاد صحیح ہے یا غلط ۔ اس دلیل سے وٹگنسٹائن اس نتیجے پر پہونچتا ہے کہ زبان بنیادی اور لازمی طور پر ایک معاشرتی عمل ہے ۔ محض منہ سے آوازیں نکالنا زبان نہیں ہے ۔ آوازوں کے کسی مجموعے پر زبان کا اطلاق صرف اسی صورت میں ہو سکتا ہے جب یہ آوازیں کچھ قوانین کی پابند ہوں اور جن کی مدد سے یہ طے کیا جا سکے کہ کوئی لفظ کب صحیح استعمال ہوا ہے اور کب غلط ۔ ذاتی زبان کی صورت میں یہ قوانین موجود نہیں ہوتے ، اس لئے ذاتی کیفیات کے لئے الفاظ کا استعمال 'کھوکھلی رسم' (۳۶) کے علاوہ کچھ نہیں ۔ یہی وجہ ہے کہ ہماری زبان کے ان الفاظ کو جو ذہنی تصورات کے لئے استعمال ہوتے ہیں ہمارے ماحول سے متعلق ہونا چاہئے ، جیسا کہ وہ فی الواقع ہیں ۔ ہر درونی کیفیت کے جانچنے کے لئے ایک برونی معیار ضروری ہے ۔

زبان کے بارے میں اس نقطہ٫ نظر کی وضاحت وٹگنسٹائن 'درد' کے تصور کے ایک تفصیلی جائزے کی مدد سے کرتا ہے ۔ یہ تصور ایسا ہے جس پر زبان کا یہ نقطہ٫ نظر بظاہر منطبق ہوتا نظر نہیں آتا ۔ اسی لئے وٹگنسٹائن 'ذاتی زبان' کے بارے میں اپنے نقطہ٫ نظر کی وضاحت کے لئے اس تصور کو استعمال کرتا ہے ۔ وہ یہ بتلاتا ہے کہ ہم 'درد' ظاہر کرنے والے الفاظ کس طرح سیکھتے ہیں ۔ اس کا کہنا ہے کہ جہاں تک دوسروں کے احساس درد کا تعلق ہے اس کے لئے ہم الفاظ کا استعمال اپنے ماحول اور لوگوں کے کردار کے مشاہدے سے سیکھتے ہیں ، لیکن اپنے درد کے بارے میں الفاظ کے استعمال کے

Empty ceremony (۳۶)

ہم کردار کو معیار کی حیثیت سے استعمال نہیں کرتے ۔ در حقیقت اپنے احساسِ درد کا ہم عام معنوں میں پتہ نہیں چلاتے ۔ مثلاً جب ہم کسی شئے کو دیکھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ فلاں شے ہے تو اس بیان میں غلطی کا امکان ہو سکتا ہے ۔ ممکن ہے ہمیں دیکھنے میں غلطی ہوئی ہو؛ ممکن ہے دوبارہ دیکھنے پر صورت حال صحیح طور پر ہمارے سامنے آ سکے ۔ لیکن احساس درد کے بارے میں ہم یہ نہیں کہہ سکتے: "اچھا میں دوبارہ دیکھتا ہوں، کہیں مجھ سے یہ کہنے میں غلطی تو نہیں ہوئی کہ میرے سر میں درد ہے ۔" اپنے درد کے بارے میں جملے ایک خاص قسم کے جملے ہیں جو ناقابل تغلیط (۴۷) ہیں ۔ اپنے بارے میں احساس درد کے متعلق اس قسم کے جملے وٹگنسٹائن کے نزدیک درد کے فطری عمل کے ان جملوں کی جن کا استعمال ہم دوسروں کے متعلق کرتے ہیں صرف ایک توسیع ہیں ۔

یہ توسیع ہماری زبان کی ایک روایت ہے ۔ بچے کے جب درد ہوتا ہے تو وہ چیختا ہے ۔ چیخنا اور رونا درد کا نام نہیں ہے ۔ جب بچہ زبان کا استعمال جان لیتا ہے تو اس کی چیخ کی جگہ ضمیر واحد متکلم والے جملے مثلاً "مجھے درد ہو رہا ہے" لے لیتے ہیں ۔ یہ جملے درد کا 'بیان' نہیں ہوتے ۔ یہ چیخ کی طرح اس درد کے ظواہر ہیں ۔

ذہنی تصورات کے بارے میں وٹگنسٹائن کا یہ نظریہ جسم و جان کے ما بعدالطبیعیاتی مسئلے کو ایک عمومی مسئلے کی حیثیت سے ختم کر دیتا ہے ۔ اس لئے کہ اپنے ذہن کے بارے میں میں اس وقت تک کوئی گفتگو نہیں کر سکتا جب تک کہ ایک ایسی زبان موجود نہ ہو جس میں ان ذہنی افعال پر بین‌الاذہان گفتگو ہو سکتی ہو ۔

---

(۴۷) Incorrigible

اگرچہ وٹگنسٹائن نے یہ کبھی نہیں کہا کہ ذہن سے متعلق جملے کردار سے متعلق جملوں سے استخراجی طور پر حاصل ہوسکتے ہیں ، لیکن اس قسم کا نقطہ نظر دوسرے فلسفیوں نے وٹگنسٹائن کے نظریہ ذہن اور زبان سے ضرور اخذ کیا ۔ اتنی بات وٹگنسٹائن کے نزدیک ضرور تسلیم شدہ معلوم ہوتی ہے کہ لوگوں کے افعال اور کلام ، ذہنی کیفیات میں ہمارے عقیدہ کی بنیادیں فراہم کرتے ہیں ۔ لیکن ان پر عقیدہ کا مطلب یہ نہیں ہے کہ الفاظ یا زبان ان کیفیات کا چربہ یا تصویر ہیں یا ان کے نام ہیں ۔

وٹگنسٹائن کے فلسفہ نے عصر حاضر میں بڑی تیزی سے قبول عام حاصل کیا اور اس کے مختلف پہلوؤں کو فلسفہ میں نئے نئے افکار کی بنیاد بنایا گیا ۔ آج بھی انگریزی فلسفہ وٹگنسٹائن کے نئے اور اچھوتے خیالات کی تشریح اور تفہیم میں مصروف ہے ۔

کتابیات

یہ فہرست کتب صرف فلسفہ کی تواریخ پر مشتمل ہے، مگر ان کا مطالعہ اس وقت تک سودمند نہیں ہوگا جب تک کہ آن اہم مفکرین کا بھی راست مطالعہ ساتھ ساتھ نہ کیا جائے جن کا ان کتابوں میں ذکر ہے۔

۱ - عام تواریخ فلسفہ

(۱) *History of philosophy*، از ڈاکٹر جے۔ ای۔ ایرڈمان۔ انگریزی ترجمہ زیر ادارت ڈبلو۔ جی ھاوگ، منیاپولس، ریاستہائے متحدہ امریکہ، تین جلدیں (جلد اول، قدیم و وسطیٰ؛ جلد دوم، جدید؛ جلد سوم، ھیگل کے بعد — اس آخری جلد میں صرف جرمن فلاسفہ کا تذکرہ ہے)۔ سانشائن، ۱۸۹۰-۱۸۹۱ع

(۲) *A History of Philosophy from Thales to the Present time* از ڈاکٹر ایف۔ آبیرویگ — ترجمہ جی۔ ای۔ مورس، مشیگن، ریاستہائے متحدہ امریکہ، دو جلدیں۔ ھاڈر اور اسٹاؤٹن،

۱۸۸۵ء - (یہ کتاب راست پڑھے جانے کے بجائے ایک حوالہ جاتی کتاب زیادہ ہے) -

(۳) ممتاز مصنفین کی تحریر کردہ ، دو زیادہ پرانی کتابیں دلچسپ ثابت ہوں گی - *Bibliographical History of Philosophy* از جی - ایچ - لیوس - چار جلدوں میں ، ۱۸۴۵-۱۸۴۶ء (اس کے بعد کی بھی کئی اشاعتیں ہیں) اور *Moral and Metaphysical philosophy* از ایف - ڈی - مورس ، دو جلدیں ، ۱۸۷۲ء - اول الذکر ، کومٹ کے فلسفہ کی روح کے مطابق ، یہ بات ثابت کرنے کی خواہش کے تحت لکھی گئی تھی کہ فلسفہ حقیقت اعلیٰ کے علم کی حیثیت سے ناممکن ہے؛ آخرالذکر اس خواہش کے تحت کہ یہ دکھایا جائے کہ فلسفہ کی آخری منزل عیسوی الٰہیات ہے -

(۴) *A Student's History of Philosophy* از اے - کے - راجرس (میکملن کمپنی ، ۱۹۲۳) کی بھی سفارش کی جا سکتی ہے جس میں عام تاریخ فلسفہ کا بیان نسبتاً مختصر پیمانے پر ہے -

ب - فلسفہ قدیم

(۱) *History of Greek Philosophy* از ڈاکٹر ای - تسلیر ، کے مختلف حصوں کے انگریزی ترجمے ، شائع کردہ لانگ مین گرین ، ۱۸۶۸-۱۸۹۷ء ؛ زیر عنوانات ، *Pre-Socratic Schools*، *Socrates and the Socratic Schooes, Plato and the Older Academy, Aristotle and the Earlier Peripatetics (2 vols.), Stoics, Epicureans and Sceptics, History of Eclecticisism in Greek Philosophy.*

(۲) *Greek Thinkers* ، از تھیوڈور گامپرز ، انگریزی ترجمہ - چار جلدیں - مرے ، ۱۹۰۱ - ۱۹۱۲ء

(۳) *Greek Philosophy* (طالیس سے افلاطون تک) ، از پروفیسر جے ،

برنیٹ - میکملن ، ۱۹۱۴ع

(۴) The Evolution of Theology in the Greek Philosophers ، از ایڈورڈ کیئرڈ - (گیفورڈ لیکچرز) دو جلدیں ، میکلیہوس ، ۱۹۰۴ع

(۵) The Development of Greek Philosophy ، از رابرٹ ایڈمسن - بلیک وڈ ، ۱۹۰۸ع

(٦) The Religious Teachers of Greece از جیمس ایڈم - کلارک ، ۱۹۰۸ع

ج - فلسفہ عہد وسطیٰ

History of Medieval Philosophy ، از پروفیسر مارس ڈی ولف - ترجمہ ای - مسنجر - دو جلدیں - لانگ مین ، ۱۹۲٦ع - یہ کتاب عہد وسطیٰ کے فلاسفہ اور ان کی تصانیف کی فہرست کے طور پر مفید ہے - تاریخ کی حیثیت سے پروفیسر ایتینے گلسن کی شاندار مختصر کتاب 'La Philosophia au moyen age Le Scat Erigene a G. d. Occam' (بیوت ، پیرس ، ۱۹۲۵) قابل ذکر ہے ، مگر انگریزی میں اس کا ترجمہ ابھی تک نہیں ہوا ہے -

د - فلسفۂ جدید

(۱) A History of Modern Philosophy از ڈاکٹر ہارولڈ ہوفڈنگ ، انگریزی ترجمہ بی - ای - میئر- دو جلدیں - میکملن ، ۱۹۰۰ع

(۲) The Development of Modern Philosophy از رابرٹ ایڈمسن ، جلد اول - بلیک ووڈ ، ۱۹۰۳ ع -

ہ - خصوصی شاخیں

(۱) History of Materialism ، از ایف - اے - لانگے - انگریزی ترجمہ

ای ۔ سی ۔ ٹامس ۔ تین جلدیں ۔ لندن، ۱۸۷۹ع

(۲) *The Philosophy of Religion on the Basis of its History* (اسپنوزا کے زمانے سے)، از ڈاکٹر اوٹو پفلائڈیرر ۔ انگریزی ترجمہ ۔ چار جلدیں ۔ جلد اول و دوم ۔ ولیمس اور نارگیٹ، ۱۸۸۶ - ۱۸۸۷ع ۔

(۳) انسائکلو پیڈیا برٹینیکا (اشاعت یازدہم) میں آنجہانی پروفیسر سڈوک اور عزت مآب ایچ ۔ ایچ ولیمس کا مقالہ بہ عنوان "*Ethics*" ۔

(۴) *Outlines of the History of Ethics for the English Readers* از ہنری سڈوک ۔ میکملن، ۱۸۸۸ع (اس کتاب میں انسائکلو پیڈیا برٹینیکا کے متذکرۂ بالا مقالے کا وہ حصہ شامل ہے جو اس نے تحریر کیا تھا) ۔

(۵) *Types of Ethical Theory*، از جیمس مارٹینو ۔ دو جلدیں ۔ آکسفورڈ، ۱۸۸۶ع

(۶) *'A History of European Thought in the Nineteenth Century* از جے ۔ ٹی ۔ مرٹز ۔ چار جلدیں ۔ بلیک ووڈ، ۱۸۸۶-۱۹۱۲ع ۔

اشاریہ